سلسلة اعلام الفكر العالمي



دوركيم

ترجمة : مسعود الخوند
سليم مكسور

تأليف : جان دوفينيو



تأليف : جان دوفينيو

ترجمة : مسعود الخوند
سليم مكسور

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية متدي وصالحة - ص.ب: ١١/٥٤٦٠
بناية برج شهاب - تلة الخياط - ص.ب: ٧٩٥١١٩
برقياً: موكيالي - بيروت

بيروت ـ الطبعة الاولى
أيـار (مايو) ١٩٧٨

دوركيم

سيرة حياته

لئن كان اميل دوركيم قد ولد في ابينال * في ١٥ نيسان / ابريل العام ١٨٥٨ من عائلة حاخامين يهود ، ولئن كان تلميذا لامعا في معهد ابينال وحائزا على جائزة في المباراة العامة ، ولئن كان مرض والده قد جعل منه ، وهو بعد صغير السن ، رب اسرة حريصا على مسؤوليته ودوره ، بينما كانت المقتضيات المالية تدفعه لان يستعد لمباراة الدخول الى دار المعلمين ـ فان لكل ذلك اهمية اقل دون شك بالنسبة الى الموقع الفكري والمعنوي الذي كان على شاب مثله ان يواجهه وهو يبلغ سن النضج بعد هزيمة العام ١٨٧٠ وكومونة باريس ...

وبالتأكيد ، كما قدر جورج دافي « فان المنزل ، الذي

* ابينال : مدينة في مقاطعة جبال الفوج شمالي ـ شرقي فرنسا وتبعد ٣٦٦ كم عن باريس (المترجم) .

كان التقشف يسيطر عليه اكثر من الرخاء ، وحيث كان التقيد بالقانون هـو القاعدة والقدرة ... قد طبع اللوريني الشاب بعدة سمات لا تمحى هي احتقار للجهد المقنع بقناع أخاذ ، وبازدراء للنجاح الذي لا يعرف الجهد وبرعب من كل ما هو غير مؤكد فعلا ، كحياة الفرد مـن خـلال احاطة الجماعة ، وبالوقائع في ترابطها القياسـي وبالسلوك بواسطـة ضبطه الاخلاقي » . وقد ترك كل ذلك في نفس الفتى أثرا عميقا على قدر ما استطاعت ان تفعله به على الاقل سلسلة الاحداث السياسية في ذلك العصر .

اذا كان من المستطاع القول ان القلق الاجتماعي معاصر للثورات والازمات ، وبهذا المعنى يجب ان يفهم ، فان كل تغيير في البنى يستدعي الشرح والتوضيح . وعندما تتفكك انظمة القيم المثبتة ، يجدر بنا ان نجد مبادىء جديدة للتكامل تعيد التناسق العضوي الى اصله في الجسم الاجتماعي . بهذين الاتجاهين التـزم دوركايم في فكـره الحريص علـى المعرفة الوضعية والاحكام الاخلاقية على السواء .

عندما وصل هذا الشاب القادم من الفوج الى باريس اقام في نزل جوفري حيث التقى هناك قرويا آخر آتيا مـن جنوب فرنسا كان يستعد هو ايضا لمباراة الدخول الـى دار المعلمين . انه جان جوريس .. لقد كان لقاء هاما بينهما فقد كانا يهتمان بالتغييرات الحاصلة في عالمي الافكار والعقائد . لم يكن جوريس قد اصبـح اشتراكيا ولا دوركيم بعـد عـالم

اجتماع. الاثنان فيلسوفان في قلقهما المشابه لانهما يعلمان ان التفكير الصرف لا يمكنه الاجابة منفردا على مقتضيات العصر فيجدر اذاً تطويره للوصول بـه الـى علـم الاخلاق او علم الاجتماع * (Science des mœurs) .

دخل دوركيم دار المعلمين بعد جوريس بسنة واحدة ، وقـد كانا الجيل البـارز الـذي مـا لبث ان مثـل الهيكل الايديولوجي والسياسي للجمهورية الثالثة . مـن مجمل اساتذته في دار المعلمين ، ظل دوركيم امينا لذكرى فوستل دوكولانج وخاصة ذكرى استاذه بوترو الذي بقي تاثيره عليه واضحا طيلة حياته .

في هذه الاثناء ، كان دوركيم ينشد القراءة ليجد فيها الاساس الضروري لتكوينه العقلي : ها هو سبنسر اذاً يمارس تأثيره بمملكة روحية لا تقبل المنازعة . وها هو رنوفيه وقد جذبـه بنشاطه المحموم الهادف الـى تاسيس علـم وضعي للاخلاق ، وها هو اوغست كونت خاصة ، هذا الذي وجد دوركايم فيـه المسلمات الاساسية التـي اقتادته الـى علـم الاجتماع ، الا وهـي : تعيين الحـدود الدقيقة لموقـع علم الاجتماع بين باقي العلوم الانسانية ، لا انقاصية في أهمية الواقعة الاجتماعية ، نقد الفردانية والاسمانية ، تحديد دور

---

* هو هنا علم على قدر ما يستطيع ان يبني على اسس علمية علم الاخلاق . لذلك ، استعمل المؤلف تعبير Science des mœurs (المترجم) .

النظـم الاجتماعية ، واخيرا محـاولة لبنـاء سوسيولوجية المعرفة .

وفي المدرسة تجري ايضا « المحاولة الاولى » . المدرسة واحد من هذه « الامكنة المتأججة » التي تولد فيها الافكار . وقد كتب المستغرق هوللو ، الذي حضر بعضا من الدراسات التي عرضها دوركيم ، والذي ظل امينا لها ، يقول : « تملكنا الشعور بأن المؤلف كان يتخطى بدرجة عالية وبفعل نضجه الفكري ، كل رفاقه . لقد كان لاسلوبه تلك القوة المكثفة وذلك البريق غير الواضح الذي يمكن العثور عليه في كل كتاباته » . وكشف جورج دافي عن سمة مزدوجة في شخصية دوركيم في تلك المرحلة من شبابه ؛ انها القلق العلمي وموهبة تلقين الاخلاق Vocation moralisatrice . قال دافي : « سيصبح (دوركيم) استاذا وعالما ورسولا ايضا طالما يبدو له انه مـن الضروري رفع مستوى الرأي العام بعد الهزيمة . ان الاخلاق بحاجة الى نبي يكون مسموعا من كل واحد أيا كان اقراره ورأيه » .

اننا نعرف هذا القلق . انه قلق هؤلاء المثقفين الذين سيصوغون الفكرة العلمانية في ذلك النظام المبني على التسويات الذي كانت عليه الجمهورية الثالثة في بدايتها . وقيل كم كان غنيا دور اجيال المثقفين البروتستانت واليهود الذين دخلوا الجامعة منذ عهد الامبراطورية ، وأي اسهام قدموه من اجل تأسيس مذهب مدني عمومي . مذهب ، يصلح كأساس متين

لـ « التثقيف الشعبي » ينتحل اسم العلمانية ويفلح في اشراك مدرّسي القرى النائية واساتذة الجامعة في وثبة التجديد والتربية الاخلاقية والاجتماعية .

ان ازمة الضمير القومي المتأتية من جراء هزيمة ١٨٧٠ ، وان الشعور المشوش بخيانة الطبقات الحاكمة التقليدية ، وكذلك انحلال القيم المقبولة ، كل ذلك قد امتزج في ذلك العصر مع نوع من أزمة الضمائر المتأثرة بعنف القمع الوحشي المنصب على كاهل الطبقة العمالية بعد كومونة باريس . ولم تكن تلك « الطبقات الخطرة » قد انصهرت في المجتمع الصناعي ، بل كانت مهلكة ومكرسة للشقاء . وغالبا ما كانت تلاحظ ضخامة ذلك التململ الذي لم يشهد له نهاية الا مع الاقتراع على قانون العفو العام سنة ١٨٧٩ .

الى كل ما تقدم ، تضاف ، او ستضاف شعلة «قومية» هي كناية عن انتفاضة ايديولوجية في وجه النزعة الكلية لدى الجمهوريين والتي استطاعت تلك الانتفاضة ان تضعها على طريق النهاية منذ ان بدات الازمة البولنجية * ومنذ ان بدأ معها الشعور بالخطر الذي يهدد المؤسسات الملازمة للجمهورية الثالثة .

هذه المجموعة من المعضلات او هذا الشريط المعقد من القلق يؤلف الخلفية الفكرية لدوركيم كما لجوريس ايضا .

* نسبة الى الجنرال بولانجه الذي اعلن معارضته للحكم القائم في فرنسا بين ١٨٨٥ و ١٨٨٩ (المترجم) .

ان الاختيار الذي وقع عليه الشاب ليكون موضوع اطروحته حول تقسيم العمل الاجتماعي (١٨٩٣) يجيب الى حد ما على هذه المشاغل .

غير ان التوازي القائم بين مهمتي جوريس ودوركيم لا يضيء فقط اجواء ذاك العصر ، بل انه يضيء ايضا تطور فكر دوركيم نفسه . فاذا كان دوركيم قد ألحق في سانس ثم في سان ـ كنتان بعد تخرجه من المعهد فلكي يتقدم بطلب اعفائه سنة من العمل كي يتسنى له الذهاب الى المانيا ليدرس وضع العلوم الاجتماعية هناك بالقرب من ووندت ؛ واذا كان هو قد ولى وجهه بترو شطـر المعرفــة الوضعية والعلمية للمجتمع ، فان جوريس كان طيلة هذه المدة يولي وجهه شطر المذهب الاشتراكي .

وتفرض الاشتراكية حكما مبنيا على القيم فيما يخص تطور التغييرات الاجتماعية ، وخيارا يتعلق باعداد الحيــاة الجماعية ، وضما لكل الوظائف الاقتصادية ، بشكل متفق عليه تقريبا ، في يد عضو قائد في المجتمع . لا يمكن لعلم الاجتماع أن يتسامح في الخلط بين المعرفة الوضعية للوقائع البشرية وبين تحديد ما يجب أن تكون عليه هذه الوقائع . عندما نشر دوركيم كتابه **حول تقسيم العمل الاجتماعي** ، كان جوريس يهيء محاضرته الشهيرة التي القاها عام ١٨٩٤ امام الطلاب الاشتراكيين في باريس والتي تناولت **المثالية والمادية في مفهوم التاريخ** ، وفيها حـدد جوريس ظـروف اختياره السياسي .

انطلاقا من فلسفة اخلاقية واحدة ومن قلق مماثل ، بعد عشرين سنة من تخرجهما من المعهد ، صاغ كل من الفوجي والجنوبي اجوبة مختلفة ؛ مع ذلك ، ومهما بلغت من القوة بصمة التأمل الاخلاقي لدرجة انه لم يستطع لا هذا ولا ذاك ان يتحرر منها كليا ، فان الانسانية الاشتراكية لدى جوريس تطابق [او تتفق] مع الروحانية الدوركيمية . ان عالم الاجتماع والاشتراكي هما ايضا مجذران في مجتمع حي .

ان اعداد منهج لتفسير الوقائع الاجتماعية شغل دوركيم طيلة سنوات التعلم . وبعد اقامته في المانيا للدرس ومن ثم عودته الى فرنسا وتعيينه في تروا ، نشر الاستاذ الشاب في **المجلة الفلسفية** مقالين لفتا اليه الانظار هما : « الدراسات الحديثة في العلم الاجتماعي » و « العلم الايجابي للاخلاق في المانيا » . وفي السنة التالية صدر قرار وزاري بتاريخ ٢٠ تموز / يوليو ١٨٨٧ يقضي بتعيين دوركيم استاذا في جامعة بوردو لتدريس علم التربية والعلم الاجتماعي فيها .

لقد كان هذا اجراء ثوريا ، لأن مثل هذا العمل لم يكن قد وجد بعد . وبالتأكيد فان هذا الاجراء كان قد أوصى به فيكتور أسبينا (الذي كان قد درس **المجتمعات الحيوانية**) ، وكان مدعوما ايضا بأحد قدماء اعضاء مجلس الجامعة الذي أصبح فيما بعد مديرا للتعليم العالي فيها ، وهو لويس ليار . وفيما يخص المرسوم فهو يحمل توقيع اوجين سبولر الذي كان لعشر سنوات مضت الصديق المقرب لـ غمبتا ، والذي

كان قد حمل الى مجلس النواب مشروع جول فردي الشهير حول التعليم العالي .

ان اولئك انفسهم الذين كانوا يهتمون بأن يحددوا المفهوم الجديد لعلم الاخلاق المدني سياسيا (والذين ناقضهم باردي وواجههم بحدة كبيرة في **المجتثون**) ، قد اختاروا الشاب دوركيم ليكون باعثا للعلم الجديد . فالى هذه المصادفة يعود الفضل لوجود علم الاجتماع الفرنسي .

وامضى دوركيم خمس عشرة سنة في بوردو ، خمس عشرة سنة من النشاط الذهني الكثيف . مدينة مونتسكيو هذه شهدت ولادة سلوك ترتقي مقدماته حتى عهده هو . فمنذ ١٨٨٧ حتى ١٩٠٢ تمسك دوركيم ، بالفعل ، بالوعد الذي قطعه على نفسه في درسه الافتتاحي اذ قال : « ان الوسيلة الوحيدة للبرهنة على ان علم الاجتماع ممكن هو باظهاره انه موجود وانه حي » .

ان الجو النفسي للجامعة كان مؤاتيا للتفكير الخلاق ؛ ففريق الفلاسفة الشباب كان يضم هاملن ، دوركيم ورودييه الذي شرح ارسطو ، وكان لهذا الفريق اشعاع لا يقبل الجدل . اما الطلاب فلم يكونوا غير جديرين باساتذتهم ، فقد برز منهم اندره داريون ، شارل لالو ، البير ليون ، جورج غرونيه والقانوني ليون دوغي . اما المدرسون ، وعددهم كبير ، فقد اتوا يتلقون اصول العلم الجديد الذي ، اعتمادا على علم التربية ، طغى منذ ذلك الحين وصاعدا ، وبشكل واسع ، على علم المجتمع .

وفور تسميته [استاذا في الجامعة] ، كتب دوركيم سنة ۱۸۸۷ الى عميد الكلية يعلمه بأنه سيخصص درسه الاول لموضوع « الترابط الاجتماعي » . وخلال هذه المرحلة التعليمية سيكتشف دوركيم الافكار الرئيسية لمنهجه .

فقد الفت موضوعات دروسه « التجربة الاولى » الحقيقية ، لعلم الاجتماع . ففي السنوات ۱۸۸۸ ، ۱۸۹۰ و ۱۸۹۲ : « الاسرة وطبيعة روابط القربى » . وفي السنوات ۱۸۹٦ ، ۱۸۹۸ و ۱۹۰۰ : « فيزياء الحق والعادات » . وفي سنة ۱۸۹٥ ، وبمناسبة اقامة معرض دولي في بوردو ، قدم دوركيم خارطة ـ بيار للانتحار في فرنسا . وفي السنة الاخيرة لاستاذيته في الجنوب الغربي من البلاد ، تصدى لموضوع سيشغله منذ ذلك الحين وصاعدا ، هو « اصل وطبيعة الدين » .

وتتبع اعمال دوركيم التواتر التعليمي التالي :

في سنة ۱۸۹۳ ، **حول تقسيم العمل الاجتماعي** ، وهو اطروحته للدكتوراه ، وقد الحق بها اطروحة اخرى باللغة اللاتينية كما كانت تقتضيه عادات ذلك العصر ، Quid Secundatus politicae Scientia instituendae contulerit (مساهمة مونتسكيو في تأسيس العلم الاجتماعي) .

في سنة ۱۸۹٥ ، **قواعد منهج علم الاجتماع** .

في سنة ۱۹۸۷ ، **الانتحار** .

وفي سنة ١٨٩١ ، حصل دوركيم على كرسي في هيئة التحكيم المشرفة على مباراة لنيل شهادة الاستاذية في الفلسفة وفتح صفا خاصا للطلاب المرشحين لينكب معهم على دراسة كبار الرواد السابقين كمونتسكيو وروسو وارسطو وكوندورسيه وسان سيمون وكونت .

واخيرا ، وخاصة ، فقد اسس دوركيم سنة ١٨٩٧ « السنة السوسيولوجية » التي كانت وراء انطلاقة « مكتبة علم الاجتماع المعاصرة » لدى ألكان * . وقد شغل هذا العمل كل وقته ، لكنه ساعده على ان يجمع كمية كبيرة من الوثائق والمعلومات وجذب اليه مواهب عديدة امثال تلامذته الاول الذين بدأوا في الظهور ، وكان من اشهرهم : بوغله وفوسونه وهوبير وميلو وسيميان وابن اخته ، موس .

وبين الثلاثين والخامسة والاربعين ، ابتدع دوركيم اذاً علما كان يعلّمه ، وفتح ابعادا جديدة ، وحقق قسما من مهمته الاساسية الهادفة الى تأسيس معرفة ايجابية للمجتمع .

لكن السنوات تلك ، هي ايضا سنوات بعض الازمات . ومن الملاحظ ان ازمات سياسية او اخلاقية قد اثرت في عالم الاجتماع دوركيم حتى آخر ايامه . فبعد الضيق الذي خلفته هزيمة ١٨٧٠ وكومونة باريس تطل قضية دريفوس ومعها ذاك النوع من العصاب « القومي » اللذان تناولاه في انتماءاته

---

* فليكس الكان ، ناشر فرنسي ، اوجد « مكتبة الفلسفة المعاصرة » التي نشرت اغلب الآثار الفلسفية الهامة في القرنين التاسع عشر والعشرين .

الدينية والعائلية كما في معتقداته الاخلاقية . وحملت عليه احدى النشرات المحلية بشكل دنيء مما استدعى معارضة اجماعية وساخطة من قبل طلابه ، وبينهم طلاب كهنة .

وفي الحقيقة ان دوركيم لم يخف ابدا تعلقه بالفكرة العلمانية (وكانت اهتماماته الاخلاقية قريبة من هذه الفكرة) حيث وجد فيها ضمانة الترابط الاجتماعي وشكلا من الاحترام المتبادل . وباعتباره عضوا في اتحاد الشبيبة العلمانية ، فقد كان دوركيم يعرض آراءه بكثرة امام الجمهور . ومع اكثرية مثقفي جيله ، فقد اعتبر دوركيم ان من واجب الجمهورية ان تعمل على صياغة مثال مشترك للمعتقدات الخاصة ، مقترحا صيغا اخلاقية ايجابية ـ « كأن الناس ، حتى يومنا الحاضر ، لم يتعلموا المثول الا تحت شكل رموز دينية » .

ومن الطبيعي ان نعتقد بأنه ، اذا كانت ازمة ٧٠ ـ ٧١ قد قادت دوركيم الى طرح مشكلة تقسيم العمل الاجتماعي ، فالمعركة من اجل العلمانية ، وقضية دريفوس لم يمرا دون تأثير على رغبته في طرح المشكلة الدينية في كليتها .

لكن ، هذا البحث، لم يستكمل في النطاق النشط لكلية بوردو ؛ ففي العام ١٩٠٢ عين دوركيم نائبا لـ فرنان بويسون شاغل كرسي الاستاذية في باريس ؛ وبعد مضي اربع سنوات انتخب اصيلا في هذا المقام . هذا الكرسي ، ليست بعد « كرسي علم الاجتماع في السوربون » ، فلم تحمل هذا اللقب الا في العام ١٩١٣ ، ولكنها الاولى في فرنسا من حيث

تدريسها لهـذا العلم ؛ وشاءت المصادفة ان تكـون ملحقة بالفلسـفة .

لم تعد ظروف العمل هي نفسها كما كانت عليه فـي بوردو ، اذ على علم الاجتماع ان يناضل هنا لفرض نفسه ولتحديد موضوعاته . ففي الاجتماعات العلمية ، كمـا في المؤتمرات والندوات والمناقشات الدائرة بين الزملاء والطلاب، يجدر اذاً اعداد منهج العلم الجديد وتحديد مداه .

ففي هذا القبيل ، قد وضع دوركيم ومساعدوه فـي « السـنة السـوسيولوجية » اسس كل دراسة علم ــ اجتماعية في فرنسـا من خلال عدد لا يحصى من النقد والملاحظات المأخوذة في القراءة ، ومن المقالات والدراسات . الا يتعلق هذا الامر ايضا بمواجهة منهج المدرسة الحديثة بذلك الذي يعود الى الباحثين الالمان والانكليز والاميركيين ؟ واخيرا ، يجب اخضاع التحديدات والمناهج لحكم الاختصاصيين . ان بعضا مـن المناقشات التي اطلعت بها « الجمعية الفرنسية للفلسفة » بقيت ذائعة الصيت بسبب البيانات التي وضعها دوركيم . ــ [مـن هـذه البيانات] بيان ١٩٠٦ حـول « تحديد الواقع الاخلاقي » ، وبيان ١٩١٣ حول « المشكلة الدينية وثنـائية الطبيعة البشرية » .

انه في خلال هذه المرحلة بالذات ، وبشكل محاضرات ، تم اعداد **الذرائعية وعلم الاجتماع** و **علم التربية وعلم الاجتماع** وجمعها سيليسـتان بوغله عام ١٩٢٤ بشكل مقالات واعطاها

عنوان **علم الاجتماع والفلسفة** . وهذه المـواد نفسها ، قـام ج. داڤي ونائيل كوبالي من اسطنبول ، بنشرها عـام ١٩٥٠ تحت عنوان **دروس في علم الاجتماع الفيزيائي وعلـم العادات الاخلاق** [.

لم يكن دوركيم ابدا أقرب الى النزعة الروحية الفلسفية المتأججة حماسا [بمثل ما كان عليه في المحاضرات تلك حيث يطرح السؤال التالي] : ان تعريفا للمجتمع يوافق او يستوعب المنطق الجماعي والضرورة العقلية ، أليس هو ضمانة التقدم الذي يمكن للعدالة الاجتماعية ان تحققه ؟. وبالتأكيد ، فان الفضل في هذا التفاؤل الظاهر يعود الى ما ورثه دوركيم عن كونت والى ما جمعه مؤسس الوضعية هذا من نسخ عـن النزعة السماوية لدى بوسويه . ولكن ، المطابقة بـين الله والمجتمع تتفق ايضا دون شك ، مع الثوابت الروحية في علم الاخلاق الديني التي وصلته كارث حي بواسطة والده .

لم تعدم مرحلة ما قبل العام ١٩١٤ ، مفكرين متفائلين يعتقدون بأن تطورات الحضارة الصناعية ، وقد سرعت في التضامن الاجتماعي ، تؤدي حتما الى وضع نهاية للحروب والى القضاء على الطبقة العسكرية . وقد أكد كونت ذلك بوضوح . كذلك ، لم تكن اشتراكية جوريس بعيدة عن هذا الاعتقاد .

واتت الحرب في العام ١٩١٤ لتسحق كل هذه الآمال . لم يتكلم احد بالقدر الكافي عن الازمة الاخلاقية والروحية التي

وضعتها تلك الحرب في نفس رجل كدوركيم . وانه لمن الدلالة بمكان ان تكون تلك الازمة ، وهي الثالثة التي واجهها دوركيم، قد اثرت في كيان رفيقي نزل جوفري القديمين دوركيم وجوريس . وجاء مصرع الزعيم الاشتراكي * في العام ١٩١٤ ليقابل مقتل ابن دوركيم، وكان طالبا في معهد المعلمين، وسقط على جبهة سالونيك في العام ١٩١٥ . وتتوافق نهاية المفهوم الانساني للاشتراكية مع قرعة الحزن وهي تعلن موت الآمال التي كان يمكن وضعها في عالمية الاخلاق الاجتماعية .

واستطاع دوركيم ان يختبر وبمزيد من المرارة خيبة الامل هذه عندما قام احد أعضاء مجلس الشيوخ ، بعد مدة من موت ابنه ، ليطلب من على المنصة بأن على اللجنة المنوط بها مهمة مراقبة بطاقات الاقامة الممنوحة للاجانب ، ان تعيد النظر في حالة « هذا الفرنسي الذي هو من اصل اجنبي ، والاستاذ في جامعتنا في السوربون ، وممثل وزارة الحربية الالمانية ، كما هو معروف على الاقل » . . .

وروى جورج دافي ، باضطراب بنوي ، لحظات دوركيم الاخيرة ، جزعه بعد اختفاء ابنه وعذابه عندما عرف بموته ، وتعبه الذي استحوذ عليه ، وهو هذا العامل الذي لا يأخذ منه التعب وقد بلغ الرابعة والخمسين في آخر صيف له في فونتينبلو العام ١٩١٧ . وفي ١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ، خبا سراج دوركيم الى الابد .

---

* المقصود جان جوريس نفسه (المترجم) .

فلسفته

منذ قيام كروبر بتوجيه نقد شهير لمدرسة علم الاجتماع الفرنسية ، اصبح شائعا اتهام دوركيم بأنه تحاشى الخوض الحقيقي في ابحاث ميدانية .

والحقيقة ان مؤسس علم الاجتماع لم يترك ابدا غرفة عمله . ولم ينطلق ابدا في ابحاث مباشرة عن الشعوب غير الاوروبية . ولكن اذا ما انعمنا النظر في الامر سهل علينا أن نستنتج ان دوركيم قد شارك فعلا في تجربة اجتماعية واسعة جدا وهي التغييرات التي لحقت بمعظم الشعوب الاوروبية عند التصنيع الشامل . وكان ميدان ابحاثه تلك الدورة للحياة الجماعية التي حشر فيها كمثقف .

الا تدل الامبراطورية الثانية واوائل الجمهورية الثالثة على الحدود بين الراسمالية الحرفية من جهة والوسط التقني الجديد الناتج عن نمو الانتاج الصناعي ، من جهة اخرى ؟

وتشكل تحركات الطبقات العاملة التي اصبحت اكثر فأكثر طبقــات خطــرة ، وكومونة باريس ، والمواجهات القومية ، والاضطرابات في الحياة اليومية التي يستتبعها التقدم التقني، تجربة ، كانت بسبب شمولها وتنوعها ، بخصوبة التجربة التي تقدمها المجتمعات التـي يقــال عنهــا بدائية او بشكل أعم المجتمعات غير الاوروبية . وقد انفعل برودون ، وماركس ، وكونت ، وفوريه ، ونوكفيل ، ودوركيم بعد عدة سنوات ، كل بطريقته الخاصة للمتطلبات المتعددة المنبثقة عن التحول الاجتماعي الذي حشر فيه المثقف .

وترافق هذه التحولات الاجتماعية نوبات تبــدو كأنها تكذّب تفاؤل اتباع سانسيمون والايجابيين كأوغست كونت الذين كانوا يقدرون ان تقــدم العلم والتقنية ونمــو الانتاج الصناعي يستتبعان بشكل حتمي السلام والازدهار . لكن الثورات والحروب والبطالة والاضرابات ونمو الجيوش تثير تساؤلات حول الطابع الايجابي للجسم الاجتماعي . ألا تقود هذه الاضطرابات الفكر الذي نشأ على القيم المتفائلة للايجابية الى اعادة النظر بالافكار المسلم بها .

كيف نقبل بعد الآن صورة الفيلسوف الاجتماعي الذي يتأمل في غرفة عمله عن ماهية المجتمع ، عندما نرى الى أي حد كان دوركيم الشاب منغرسا في مجمل مشاكل عصره ومهتما في الاجابة عليها ؟ والتجربة الحقيقية التي شارك فيها هي تغير تركيب المجتمع الاوروبي . وكل شيء يمر وكأن

دوركيم يرتكز على هذه المعطيات الاختبارية ليحدد مسلك تفكيره الذي كان يقوده الى تكوين علم الاجتماع من الفلسفة الاخلاقية والاجتماعية وقد ابتدع له التسمية لكنه لم يعطه أي توضيح علمي حقيقي .

ولماذا لا نكترث لأهمية الوضعيات المحسوسة التي يجد عالم الاجتماع نفسه فيها فيظهر عزمه على تفسيرها بشكل كامل ؟ ومع قبولنا بأهمية التجارب الاتنولوجية التي تضع المراقب في اتصال مباشر مع جماعات تخضع لمبادىء تركيبية مغايرة للتي نشأ فيها ، ومع أخذنا بعين الاعتبار المجال الواسع الذي يفتحه الاستقصاء المباشر ، لا يمكننا ان نعطي أهمية اختبارية أدنى لتلك التحديات التي يطلقها المجتمع الحي بوجه الذين يحاولون فهمه .

من الفلسفة الاجتماعية الى علم الاجتماع

عندما ينظر دوركيم عن بعد الى مسلكه الذهني الاول ، في مقدمة الطبعة الثانية « لتقسيم العمل الاجتماعي » يعرض كـم انكب تفكيره بالدرجة الاولى علـى البحث في الفوضى الاجتماعية والأحداث المرضية التي تستتبعها .

فبما ان الاهواء الانسانية لا تقف الا امام قدرة اخلاقية تحترمها ، وبمـا ان التركيب الاجتماعي المضطرب بسبب التغييرات الاقتصادية لا يستطيع ان يلعب الدور المنظم ، فان دائرة مهمة من التجربة الجماعية تتحول الى فوضى . هكذا

يحدد دوركيم هذه الحالة للاشرعية التي تسبب النزاعات والاضطرابات المتجددة ابـدا والتـي يعطينا عنهـا العالم الاقتصادي صورة حزينة .

وهذا المفهوم للاشرعية هـو مفتـاح ابحـاث دوركيم الاولى ، ولا شك ان اكتشافه لقوة الانحلال في المجتمعات المعاصرة قد ساقه الى الانفصال عن الفلسفة الاجتماعية لكي ينكب على مسلك اكثر علمية . فلو كان دوركيم قد استطاع التفكير بشكل غامض اولا بوجود ماهية للمجتمع ، فان البحث في الاحصاءات والاستنتاج بوجود ترتيب معين للوقائع جعلاه يحس بأنه من غير الممكن حشر المفهوم الاجتماعي في أي مجال آخر من مجالات المعرفة ، وبالتغييرات الطارئة نسبيا التي تحدث فيه .

ويخدم مفهوم اللاشرعية كمفهوم عملي على حد سواء « لتقسيم العمـل الاجتماعي » و « الانتحار » ، وذلـك لانه يرافق نتائج خلل التوازن فـي الجسم الاجتماعي والتقطع المتتالي لاعادات ترتيب خطرة ، او حركة نمو مفاجئة او طوفان عنيف غير منتظر . فيمكن اذاً للتقدم الذي كان يراه اوغست كونت ثابتا في نموه ، حسنا في انعكاساته ، ان يسبب بتفاعله داخل المجتمع أزمات آنية قد تقابلها جهود للتوافق والتكيف أو تحدث خللا عاما في التوازن .

وفي الواقع ، يوجد في كل لحظة في التاريخ شعور غامض بقيمة كل من الخدمات الاجتماعية المختلفة يستجيب

لرغبة معظم البشر مجتمعين اي للوعي المشترك الذي يعمل كمنظم للرغبات والحاجات الجزئية . ولدى الفوضى الاقتصادية كما في لحظات الازدهار المتزايد ، تثور الحاجات والرغبات بشكل لا يستطيع فيه المجتمع التقليدي ان يشبعها، في اللحظة التي تكون فيها القواعد التقليدية قد فقدت هيبتها . واذا كانت هذه القاعدة ، او هذه الطريقة الاجبارية للعمل اي الخارجة بطريقة ما عن الحكم الفردي قد ضعفت ، يمكن ان نتوقع نمو ثورة مرضية للرغبات تبلبل العادات التي تفرضها الجماعة : وتعزز حالتا الفوضى واللاشرعية الاهواء الاقل تهذيبا في الوقت الذي تكون فيه احوج الى تهذيب أقوى .

وطبيعة هذه الحاجات او الاهواء هي فوارة : فاحساسنا هوة بدون قعر ولا يستطيع شيء ملأها . واذا كان المجتمع ينظم ويحد الرغبات اللامتناهية في الترتيب الاجتماعي العادي ، فان الازمة تحرر بشكل وحشي هذه الطاقة التي لا تعود تجمعها اي قاعدة محددة . وتقابل اللاشرعية اذاً مرحلة الكارثة في المجتمعات والتي يستتبعها المصير الذي اثارته هي نفسها بحتمية التقدم والانتاج الصناعي . ويساعد علم الاجتماع على تحديد الاعراض التي يمكن بواسطتها اعطاء تفسير لهذه الظواهر .

وقد نقدر هذا المفهوم (الذي ربما هو مفتاح علم الاجتماع) لانه يعني دفعا حقيقيا نحو التحليل الجدلي الذي

لا يتجاوز اطار الحياة الجماعية . ومـــن هنا نستطيع أن نفهم بشكل افضل كيف يمكن القول انه اذا لم يقم دوركيم بمـــا نسميه في الوقت الحاضر باستقصاءات ميدانية مباشرة ، فان التجربة التي خضع لها كمراقب متبصر للمجتمعات التاريخية الاوروبية في نهاية القرن الاخير قد وضعته في علاقة مباشرة مع الحياة المحسوسة نفسها .

وانه من غير المفيد تحديد مدى مفهوم اللاشرعية ، عندما نفكر في التغييرات الاقتصادية والتقنية وفي الاضطرابات التي سببتها على جميع المستويات الحياة الاجتماعية فـــي المجتمعات الاوروبية ؛ وفي عدة مرات مـــن حياته استطاع دوركيم ان يلحظ احداثـــا لا شرعيـــة متشابهة : كالحرب الفرنسية الالمانيـــة ، وكومونـــة باريس ، والاضطرابات التي سببتها التحركات النقابية الناتجة عن البطالة والفوضى في المجتمع الليبرالي الذي يتحكم باقتصاده العرض والطلب ، واخيرا الحرب العالمية عام ١٩١٤ .

ولا يستطيع الذين يهتمون في الوقت الحاضر بمشاكل علم اجتماع النمو فـــي الامـــم الشابة والمستقلة والتغييرات الاجتماعية الحاصلة في العالم الثالث ، ان يتجنبوا الوقوع على مفهوم اللاشرعية . فهو الذي يساعد على فهم الفوضى التي تطرأ خلال الانتقال من مجتمع تقليدي الى مجتمع حديث نسبيا ، والتكيفات الصعبة علـــى الوسط التقني الجديد . وهذا دليل على ان تفكير دوركيم ما زال معاصرا .

ويجب البحث عن سبب هذه الفوضى في المجتمعات . وهذا هدف كتابي دوركيم الاولين : « تقسيم العمل الاجتماعي » و « الانتحار » اذ يخضعان لاهتمام واحد ، لكن منهج المؤلف متناقض نسبة للمكانة التي يعطيها للوقائع اللاشرعية في كل منهما . ويصل هذان الإستقصاءان الكبيران الى تحديد لعلم الاجتماع هو أول تحديد طرحه دوركيم .

ولدراسة تقسيم العمل الاجتماعي ، يجب توضيح العلاقات التي تربط الشخصية الفردية بالمجتمع الاجمالي وقياس هذه العلاقات وفقا لقوتها وضعفها . واذا كان تقسيم العمل قد سيطر دائما على حياة الجماعات البشرية ، الا ان توضيح مفهومه لا يكفي لتفسير معناه بل يجب معالجته كواقع موضوعي ومراقبته ومقارنته . وباختصار يجب تحديد وظائفه المختلفة على كل مستويات الاختبار في التاريخ والاتنولوجيا والمراقبة المعاصرة المباشرة .

وقبل كل شيء ، من المناسب ان نميز بين تقسيم العمل الاجتماعي والتقسيم التقني للعمل . فالاول يكمن في تخصص جماعات بالعمل ويقود الى تأسيس وظائف انتاجية مختلفة ومهن خاصة نسبة للجنس والوراثة ومن ثم للاستعدادات الشخصية ، ويكمن الثاني في تحليل العمل الى سلسلة من الحركات المبسطة بقدر المستطاع ومسلمة الى العدد اللازم من الشغيلة بحيث يقوم كل منهم بحركة واحدة هي دائما ذاتها . واذا كان التقسيم التقني يخضع الفرد الى عمل

ممكنن ، فان تقسيم العمل الاجتماعي الذي يعزز خاصة الوظـائف المتخصصة وتغاير دورة الحيـاة الجماعية يشـير التبادلات بين العناصر التي يفرقها .

وان الميزة الاكثر ظهورا لهذا التقسيم في الوظائف في الحياة الاجتماعية تكمن في الواقع في تبادل العلاقات الذي يستتبعه . ومن نتائج تقسيم العمل المهمة هي زيادة انتاج الوظائف المقسمة والمرتبطة ببعضها . أليس التبادل هو هذا الرابط غير المنظور والخفي الذي يربط الجماعات والافراد في الكـل الاجتماعي ، رابط الزامي ولكنه ايضا مبـدأ اخلاقي ويسمى بالترابط ؟

الترابط هو ظاهرة تقع في ملتقى عدة درجات مـن التفكير : فعلم الاخلاق يبحث فيـه كقيمـة ، ويدرسه علم الاجتماع كواقع . وبشكل محسوس فان الترابط هو واقع اجتماعي لا يمكن معرفته جيدا الا بواسطة نتائجه الاجتماعية، أي بالقوة الملموسة التي تشد الافراد والجماعات فـي الجسم الاجتماعي . لكـن قـوة هـذا الرابط تختلف وفقـا للاطر الاجتماعية .

ومن المهم ان نستنتج ان الترابط الاجتماعي الذي يقابله الحق الكبحي في المجتمعات القديمة هـو ذاك الـذي تشكل مخالفته جريمة . وتستدعي هذه المخالفة « حالات القوة » * التي تجدد الوعي الجماعي . وهذه التسمية التي سيوضحها

* états forts ، أو « حالات قوية » .

دوركيم فيما بعد تدل على مجموع المعتقدات والشعور المشترك لدى معظم اعضاء مجتمع واحد يؤلف نسقا محددا له حياته الخاصة ، وهذا النسق يحدد النمط النفسي للمجتمع الذي يمارس على كل من اعضائه ضغطا متواصلا .

وتهدم الجريمة نسق القواعد ، وكل شعور جرح بقوة يحتم بشكل آني ردة فعل نزوية . وتثبت ردة الفعل هذه او تعيد تكوين التماسك المشترك وتؤمن استمرارية الوجود الجماعي . ويعبر هذا التبادل البسيط للقوى المتعادلة عن لعبة العلاقات الداخلية في الجسم الاجتماعي التي تضاهي كرات تصطدم ببعضها وتتوازن بشكل تام . وتعطي هذه الاوتوماتية في الفعل وردة الفعل اسمها الى هذا التبادل الاوتوماتي . لأن نمط الترابط الذي يفرضه هذا التبادل يجمع الافراد في الجماعة لتشابههم ويجمع الاجزاء المتشابهة التي تتجانس فيما بينها . ويقول دوركيم ان هناك لحمة اجتماعية تعود الى تآلف الضمائر الخاصة في نمط مشترك ليس الا النمط النفسي للمجتمع . ولكن هناك ترابطا اجتماعيا متأتيا عن ان عددا من حالات الوعي هي مشتركة لكل اعضاء المجتمع ذاته .

لكن هذا النوع من الترابط لا يناسب كل المجتمعات البشرية . بل هناك مجتمعات اخرى كالاوروبية مثلا حيث يعقّد تقسيم العمل الى درجة خلق رابط داخلي لاعضاء المجموعة البشرية بسبب اختلافهم لا بسبب تشابههم . وبقدر

ما تكون المجتمعات بدائية بقدر ما يكون تشابه بين الافراد وبقدر ما يتعزز تقسيم العمل والوظائف والنشاطات المتشعبة او المتخصصة وبقدر ما يحدث اختلاف بين الافراد الذين يؤلفون دورة الحياة الجماعية . وتصبح هذه الدورة بسبب الاختلافات اشد صلابة من السابقة .

ومن نمط ترابط الى آخر تظهر الاختلافات : فيظهر ضعف الشعور المشترك الذي يحدد معدل التحكم بالحالات الجماعية ، ويظهر ضعف الديانة التي تؤلف مراقبة اجتماعية ضاغطة في جماعات يجمعها التشابه ، وتظهر الفردية . وهكذا فان تقسيم العمل في المجتمعات المعقدة هو الذي يلعب اكثر فأكثر الدور الذي كان يلعبه في السابق الوعي الجماعي ، فهو الذي يجمع حقا التراكمات الاجتماعية للانماط العليا .

ويؤلف هذان النوعان للترابط بداية التصنيف . فمن هنا ينفصل دوركيم عن الفلسفة الاجتماعية او الاخلاقية وينتهي الى علم اجتماع واقعي . والحق ان هناك نوعا من التواصل بين مجتمع يسيطر عليه الترابط الآني الذي يجمع اجزاء متجانسة في كل متراص ؛ وبين مجتمع يحركه تقسيم العمل الذي يؤدي الى ترعرع وظائف متخصصة ومختلفة عن بعضها وتعزيز اهمية الحق التعاوني المضاف الى الحق الكبحي وتنظيم اكثر فأكثر تعقيدا . وهكذا يتقابل اطاران اجتماعيان وتتقابل على حد سواء ظواهر جزئية مختلفة تطور فيهما .

واذا كان دوركيم قد انطلق من بحث نظري عن الترابط ، فان التحليل الاجتماعي قد ساقه الى البحث عن مبدأ الصياغة الضرورية لتفسير الاختلافات المحسوسة الداخلة في دورة الحياة الاجتماعية .

لكن دوركيم عاش في عصر عَظُم فيه تأثير سبنسر وبشكل خاص تأثير ايديولوجية التطور . فمن المحتم اذاً ان نجد آثار هذا النوع من المعتقد في تحليله . ولاجل هذا وضع دوركيم في التتابع الزمني نمطي الترابط اللذين حددهما . ويعتبر كما يعتبر معظم المفكرين الاجتماعيين في عصره ان هناك تطورا او على الاقل تقدما من الترابط الآني الى الترابط العضوي .

وينتج تحوّل تقسيم العمل الذي يسمح بالانتقال من ترابط الى آخر عن ان تزايد الكثافة المادية للمجتمع الذي يستتبع الكثافة الاخلاقية يميل الى محو النمط التجزيئي والى تطوير الحاجات الفردية والوظائف التي تقابلها على حد سواء . وتصبح المادة الاجتماعية حرة في تأليف ترتيبات جديدة بقدر ما تنصهر الاجزاء ببعضها . ويختلف تقسيم العمل لسبب مباشر هو حجم كثافة المجتمعات ، فاذا ما تقدم بشكل مستمر خلال التطور الاجتماعي يعني ذلك ان المجتمعات تصبح بشكل منتظم اكثر كثافة واكبر حجما .

واذا ما كان تطور تقسيم العمل ينتج عن الضغط المتزايد الذي تمارسه الوحدات الاجتماعية بعضها على البعض الآخر

والذي يجبرها على التطور في اتجاهات متخصصة ومتباعدة اكثر فأكثر ، فان قوة تعمل باتجاه مخالف قـد تعطل هذا الضغط ، الا وهي ضغط الوعي المشترك على الافراد . ويطبع هذا النزاع بين التخصص والتجانس المجتمعات المعقدة ويعطي معنى اخلاقيا لتقسيم العمل الذي يصبح حينئذ عامل تقدم . وهذا يفسر ربما كم يستتبع الانتقال التاريخي من نمط الى آخر من الانقطاع والتواصل في الوقت نفسه .

واذا ما كان تقسيم العمل يقوي اجتياف الوعي الفردي للوعي الجماعي بتعزيز الشخصية البشرية ، ويشبع نتائج الترابط العضوي او يحدها بالمظاهر المتقلبة للاشرعية فـي المجتمعات الحديثة ، فان امتداد الصناعة والاسواق ، وظهور الحالات الجديدة في حياة الفرد والجماعة ، وضعف المبادىء التي كانت تدعم تجانس المجتمع القديم ، كـل هـذا يشكل صدمات وفوضى . ولا يؤدي الرقي بالضرورة الى تناسق المجتمع وترتيبه وتوازنه كما كان يقول كونت ، بـل يمكن ان يصبح تقسيم العمل سببا لمرض الجماعة .

لأن تقسيم العمل وان لم يكن الحقيقة البشرية الوحيدة، وان كان يحدد فقط حالات وجود الجماعات البشرية فانه لا يعني فقط زيادة الانتاج كما يفكر الشيوعيون ، بـل يميل خصوصا الى تخصيص الوظائف لكي تستطيع العيش في ظروف الوجود الجديدة كما هي . ويصطدم التفاؤل الذي يحصل ظاهريا من تعزيز الترابط العضوي بالمآسي والازمات

التي نجدها في المجتمع المعاصر . ولا تدخل الازمات الصناعية والتناقض بين العمل وراس المال في تقسيم العمل نفسه الذي قد يصبح والحالة هذه قيد الاعدام .

كان اوغست كونت يعتبر ان هذه الظواهر اللاشرعية يمكن ان تجد لها حلا في نمو اداة الحكم وتأسيس فلسفة للعلوم المتجسدة في القدرة التكنوقراطية التي تنظم الحياة الاقتصادية . الا ان دوركيم يبين بسهولة عجـز الدولة عن التنظيم العملي لتفاصيل الحياة الاقتصادية ، كما يذكر الى اي حد كانت تضيع وحدة العلم بقدر ما كان يتطور التخصص العلمي ، وكذلك عدم مقدرة فلسفة العلوم من توحيد العلم نفسه . ولا شك انه يجب التفتيش عن الحل لهذه الصعوبات في غياب التنظيم بين الوظائف المتغايرة التي اوجدها تقسيم العمل .

فان لم تتناغم هذه الوظائف فذلك يعود الى ان علاقاتها المتبادلة غير منظمة . وتقسيم العمل بحـد ذاته ليس ابدا لا شرعيا ، فهو لا يهدف حتميا الى سجن الفرد فـي وظيفة جزئية قد تصبح فيما بعد استعبادا ، فهذا هو دور التقسيم التقني للعمل . وبالعكس فان التغاير يستدعي التبادل وهذا التبادل عليه ان يأخذ شكل التنظيم الذي يشكل غيابه السبب الوحيد للوقائع اللاشرعية .

واذا ما كان على الترابط العضوي ان يعزز الانصهار المتناسق للوظائف المختلفة في الجسم الاجتماعي فان دوركيم

يعتبر أيضا ان التنظيمات المهنية وحدها (والتي يسميها بالتجمعات) هي التي يمكنها لعب هذا الدور في السماح للفرد المعزول واليائس لفترة ان يجد في الجماعة التوازن والبحبوحة .

وهنا تظهر من جديد الاهتمامات الاخلاقية التي اصبحت اغنى بسبب التفكير والتحليل الاجتماعيين . ويخلص دوركيم الى الاقرار بوجود رابط جدلي بين المجتمع والاخلاق . فالمجتمع ليس اذاً كما كان يظن البعض واقعا غريبا عن الاخلاق او انه ليس له عليها سوى انعكاسات ثانوية ، بل بالعكس هو الشرط الاساسي لها . ولا يكمن غرس الاخلاق في الاطر الاجتماعية في ربط القيم بالحتمية بل بالعكس الطلب الى المجتمع تهييء الجو لانبثاق الدعوات الاخلاقية : فلم نصادف الاخلاق سوى في المجتمع ولم تتغير ابدا الا نسبة الى الظروف الاجتماعية . فاذا كان المجتمع او الحضارة كما يقال يحدد « عالم القواعد » فان نسق القيم لا ينبثق الا عن هذا المستوى التنظيمي . ولا تنجم المآسي العمالية ، والبطالة والازمات والحروب عن تقسيم العمل نفسه بل عن عدم كفاية تطبيقه .

ويتبع « الانتحار » منطقا مختلفا ، ففي هذا الكتاب يذهب دوركيم من الاقرار بوجود وقائع مرضية حتى رفض التفسيرات المختلفة للانتحار كواقع فردي خاص ، فلا العرق ولا الوراثة ولا العوامل الكونية ولا التقليد او العدوى تكفي لتبرير هذا الفعل اللا ارادي الذي يمحو به الانسان نفسه .

وعلى الاقل فان دراسة الاحصاءات تسمح بتحديد الانتحار كواقع اجتماعي وتوضيح عوامله الثابتة . ونحن هنا بصدد احدى التفسيرات الاحصائية الاولى التي وضعها علم الاجتماع وهذا يستحق التوقف عنده حتى وان كانت التقديرات الرقمية التي يرتكز عليها الكتاب قابلة للمناقشة . والحق ان دوركيم يعالج السلسلات الاحصائية كرموز ، وكمؤشرات لها معنى ولكنها لا تملك ابدا في نفسها غائيتها التفسيرية الخاصة . ويسمح تفسير هذه الاشارات له بوضع القواعد السببية التي قد تسمى بالتحديد في الوقت الحاضر الترابطات الغائية . وهكذا يمكننا القول بأن كل مجتمع يملك نسبة من الاستعداد للانتحار وتتبدل وظيفة هذا « العمل الحر » وفقا للاطار البشري الذي يؤخذ فيه .

وزيادة عن « تقسيم العمل الاجتماعي » فان منهج دوركيم في « الانتحار » يوجه علم الاجتماع ، فهو بذهابه من الواقع الفردي قد حدد مركبات هذا الواقع . فما يعالجه الفيلسوف نظريا او بالرجوع الى قيم مثالية لا يناقشه عالم الاجتماع ابدا ، فهو يضع هذا الفعل الارادي الذي يخضع مبدئيا للاخلاق وحدها في اطاره الجماعي الموجود . ومن ناحية اخرى فان كان في بعض انماط المجتمعات استعداد اقوى او اضعف للانتحار فان هذا يقل أهمية عن وضع ترابط بين حدث قتل النفس والعلاقة العامة بين الفرد الذي يقتل نفسه ودورة الحياة الاجتماعية . واذا ما كان دوركيم يظن انه يستطيع التأكيد بأن الكاثوليك ينتحرون بنسبة أقل عن

البروتستنت ، والمتزوجين عن العازبين ، والنساء عن الرجال، والفلاحين عن سكان المدينة ، فان مدى هذه الاستنتاجات هو اقل شمولا من العلاقة العامة الحاصلة بين تواتر الفعل الفردي ومشاركة مقترفة في الوجود الجماعي بشكل أقل او اكثر اهمية .

والحق انه كل ما قوي انصهار الانسان في محيطه ، كل ما ضعف ميله للانتحار . أليس ضعف العلاقات الاجتماعية أحد الاسباب الاساسية للانتحار ؟ وهكذا تسمح صفة الانتحار هذه تحديد اصناف الانتحار : فهناك الانتحار الغيري الذي ينجم عن الانصهار المفرط في الجماعة ، وهذا ما يستتبع ضعفا في الدفاعات الحيوية * ، فتعظيم المجتمع للافعال البطولية او لاشكال قد يكون عنيفا بشكل يبقي الانسان تحت سيطرة محكمة للمجتمع ؛ وهناك الانتحار الاناني الذي يتأتى من ان المجتمع الآخذ في التفكك الى درجة ما والتارك الفرد وحيداً قد يجعله يواجه الحرية الفارغة والقلق .

ويلحظ هذا التصنيف او الترتيب الانتحارات المقترفة « في سبيل الشرف » كالتي نجدها في المجتمعات العسكرية والجيوش هذه المجتمعات البدائية ؛ وانتحارات المشردين والموحودين والارامل والمحكومين بالاقامة الجبرية والذين يتركون انفسهم تنزلق الى الموت نظرا لأن مـا كان يربطهم بالعائلة او الاخلاق او المجتمع الديني قد اضمحل ولا يمسك

* غريزة البقاء .

بهم بقوة . ويتحرك الانتحار في اتجاه مخالف لاتجاه الانصهار في مجتمع عائلي او ديني او سياسي .

لكن الانتحار الذي يهم بشكل اعمق دوركيم هو الانتحار الذي يسميه لا شرعي وينجم عن تفكك المجتمع . والحق انه قد تنهار او تضعف المراقبة الاجتماعية نتيجة لأزمة او اضطراب ناجم عن غنى جماعي ، فيترك الانسان لحاجاته ورغباته المتشابكة واللامتناهية .

واذا كان الانسان لا يستطيع ان يستمر في العيش الا بقدر ما تبقى حاجاته ورغباته منسجمة مع وسائل الاكتفاء او الاشباع المهيأة لها ، واذا كان المجتمع يميل من ناحية اخرى الى الحد من التعبير عن هذه الميول بمراقباته المتعددة ، فان هدم التركيبات الاجمالية يحطم ايضا هذا التناسق ويضعف تأثير المجتمع على الفرد . فهناك اتصال مباشر بين الواقع الاجتماعي والواقع الفيزيولوجي ويصل هذا الاتصال للفراغ في الحقبات الغامضة التي تجتازها المجتمعات . ويقال ان المجتمع في لحظات تشنجاته التركيبية ، يهدم نفسه بنفسه من خلال الافراد .

لم يكن احد قد تطرق الى الانتحار من هذه الزاوية . فقد لا يتخلى عالم الاخلاق ابدا وبالتأكيد عن اهتماماته ، ولا يحصر الواقع النفساني في سببية آنية مجردة مستنتجة من الحتميات الجزئية بل يتمنى الامساك بالظاهرة الاخلاقية في

اطارها البشري ويشرحها بوضعها على مستوى الوجود الاجتماعي .

ويبدأ التحليل الاجتماعي بالتحديد عندما يبدأ التحليل الفارقي الذي يسمح لمحاولة التصنيف بتفسير العلاقة القائمة بين افعال فردية قابلة للتكرار والاطر الاجتماعية . وبدون ان ننسى الذاتية التي يتضمنها الانتحار فان دوركيم يساعدنا على فهمها بشكل افضل من خلال الوضعيات الاجتماعية التي تتحقق فيها .

ويسعى دوركيم الى ايجاد الحلول لمظاهرات الفوضى كالانتحار والبطالة والفوضى الاقتصادية او البؤس الاجتماعي . فقد وضع في مقدمة الطبعة الثانية « للانتحار » و « تقسيم العمل الاجتماعي » برنامجا للاصلاح . وقد نشر مارسيل موس سنة ١٩٣٧ في مجلة « الميتافيزيقيا والاخلاق « ثلاث امثولات اعطاها دوركيم خلال عامي ١٨٩٨ و ١٩٠٠ ، وفيها يتحدد ايضا برنامج الحلول .

ويعتبر دوركيم ان المأساة التي تستتبع الانتحار وبشكل أعم البؤس الاجتماعي تنجم عن الانفراط الاجمالي للمجتمع هذا الانفراط الذي يترك المجال مفتوحا للمأساة والموت لكونه لا يسمح في ايجاد اشكال التماسك الجديدة في الكل الاجتماعي حيث تتوازن الرغبات الناشئة عن ضعف الضغط الاجتماعي .

ويجب اذاً ان تتمكن المجتمعات الحديثة من تجهيز

طرق مشاركة نشيطة حتى يجد الانسان نفسه مـن جديد في اطر جماعية تكفي بعض حاجاته وتحد من رغباته اللامتناهية . وهنا نجد بالتأكيد آثار التربية الفلسفية التي تلقاها دوركيم ، لأن هذا الطلب الملح لايجاد تمييز بين المجرد والمحسوس مع الاحتفاظ بطابعهما غـير المحصور ، يعيـد للذاكرة التمرين التطبيقي للعقل المجرد الذي حدده كانط . وعلينا ان نفهم التعاضد والانصهار اللذين يطرحهما عالم الاجتماع كحل لتفكك المجتمع من هذه الزاوية .

ولا يمكن لعمل عالم الاجتماع بالتأكيد ان يكون بديلا لعمل رئيس الدولة ، بل المقصود فقط هو اعطاء توجيهات ووضع مقترحات تبقى على مستوى الحقيقة المحسوسة . فقد عاصر دوركيم التحركات والفوضى التـي أدت الـى نشوء النقابات والاضرابات العمالية في فرنسا . فهو لا يجهل برنامج سـان ماندي ، والاضرابات العامة عـام ١٨٩٨ ، وحقبـة فورشابروك ، والتصويت لقانون الساعة العاشرة والتحرك الفوضوي النقابي وان حصلت هذه المعرفة من خلال مشاركة رفاق صباه فيها ومنهم جان جوريس .

لكن دوركيم ليس اشتراكيا ، فمع انه ليس غريبا عن فكرة رد الوظائف الاقتصادية النامية في المجتمع الصناعي الى الدولة التي عليها أن تتوسع لتلعب هذا الدور ، فانه يرى في الايديولوجيات الاشتراكية الرفيق الحتمـي للفوضى التي يسببها النمو الصناعي وبقاء المعتقدات الدينية عـن المحبة

والعدل في المجتمع التقليدي . ولم يكن عنف الصراع الطبقي يبدو له كحل لأن العنف بحد ذاته هو ظاهرة لا شرعية وتبقى داخلة في كلية التحولات الاجتماعية .

اما الحل فيجده دوركيم في ايجاد أطر مهنية تنصهر فيها الجماعات . ويحدد هذا الانصهار بكلمة تعاضد . لكن هذه الكلمة التي اخذت فيما بعد معنى مخالفا وحتى غامضا ، تقل اهميتها عما تعنيه الا وهو قياس مقدار انفراس الانسان في المجتمع . وتعبر صياغة هذه الرغبة عن تحليل علمي لا يدعي ابدا خلط المبدأ بالواقع . واذا ما كان دوركيم يعتبر ان المجتمعات الصناعية ستصبح كلها اشتراكية بدرجة معينة فانه لا يستنتج ان الاحزاب الاشتراكية والحركات الايديولوجية الجزئية الكامنة في المجتمع الاجمالي الذي لا يمكنها تخطيه او التغلب عليه ، قادرة بالضرورة على القيام بهذه الوظيفة .

وان حلم الاصلاح الاخلاقي الذي يراود دوركيم يجعله لا يختار أيا من الوسائل السياسية المشكلة في عصره . فهو يعتقد بأن نمو الترابط العضوي وتقسيم العمل الاجتماعي يعززان الحاجة للعدل الذي لا تشكل منه الايديولوجية الاشتراكية سوى جزء .

ويحدد عالم الاجتماع نفسه نسبة للخبرات المحسوسة والحقيقية في عصره . لكن العلم الذي يضعه يهدف الى التمحيص في الوقائع وتفسيرها وحتى اقتراح الحلول التي لا

تتجاوز ابدا الاطر الاجتماعية لها . وذلك دون ان يتحيز لاي مذهب او ان يقف مدافعا عن أي ايديولوجية جزئية .

واذ يرغب دوركيم في ان يحبذ المجتمع الذي أدّى الترابط العضوي الى تشعبه ، تكيف الانسان في جماعات مهنية ، يتمنى أن تعزز الجماعات الحديثة قوى المشاركة القادرة على الحلول محل التماسك المتين في المجتمعات البدائية التي كانت تجمع في نسق مشترك للمعتقدات افرادا قلل . وبهذا يمد دوركيم يده لروسو وقد خصصه بواحدة من محاولاته الاولى بشأن مفهوم الاجماع على ارادة تأسيسية عامة واحدة الذي رآه احد الافكار الموجهة في كل علم اجتماع .

نحو تحديد لعلم الاجتماع

يأتي عند دوركيم تحديد وتعيين المنهج بعد البحث . فبعد كتبه الاولى التي ساقته من الفلسفة الاجتماعية الى علم الاجتماع ، عيَّن دوركيم مبادىء مسلكه الذي يستجيب لاهتمام مزدوج : تبرير النتائج التي توصل اليها ، وتمييز علم الاجتماع عن باقي العلوم الانسانية . ولكن تستر هذه الاهتمامات الواضحة هماً كامنا من اصل فلسفي . لان النية الميتافيزيقية تتخايل في كل المسالك الذهنية التي يتبعها مؤسس علم الاجتماع .

فتحديد المنهج ، وتحديد غاية علم الاجتماع أيضا يبدوان غامضين بسبب تشابك الاهتمامات الإيجابية والعلمية مع الاهتمامات الفلسفية . والحقيقة اننا نواجه تحديدين لعلم الاجتماع اذا ما فكرنا بمجمل المقاطع التي يحاول فيها دوركيم تحديد نواياه . ويكفي ان نقرأ من اجل ذلك « قواعد منهج علم الاجتماع » و « الفلسفة وعلم الاجتماع » و « التربية الاخلاقية » و « امثولات علم الاجتماع : مشكل العادات والحق » ومقال مارسيل موس ومولونه تلميذي المعلم في الموسوعة الفرنسية لعام ١٩٠١ .

وبما ان علم الاجتماع ليس ملحقا بأي علم وانه يثبت استقلاله باعلان استقلالية الاختبار الاجتماعي ، فهو لا يفسر الواقع الاجتماعي الا بواقع اجتماعي آخر اي على مستوى دورة الحياة الجماعية . وهذا يمنع بتحويل الظواهر الاجتماعية الى حقائق اقتصادية هي نفسها مجردات والى سلسلات اخرى من السببيات الجزئية .

ولا يخضع شكل هذه الوقائع الاجتماعية الى المعرفة الفردية لكي نأخذها منها ، ولا يمكن استنتاجها من الماهية الاجتماعية ، بل يمكن قياسها بالضغط الذي تمارسه اذ يعرف الواقع الاجتماعي من مقدار الضغط الخارجي الذي يمارسه او الذي يمكن ان يمارسه على الافراد .

دعونا من مناقشة واقعية هذا المبدأ السلبي للواقع الاجتماعي ، لأن دوركيم نفسه قد بين حدود هذا المبدأ

باكتشافه اهمية اللاشرعية . فلنأخذه من حيث انـه يعني جهدا لتحديد المـادة الاجتماعية بوجـه فلسفـة ذهنية او لاهوتية . وعلى الاقـل فان هـذه المحاولة للتحديد تسمح لدوركيم بالقول بأن التحليل الاجتماعي يعنـي أولا معالجة الواقع الاجتماعي كشيء .

وقد استتبع هذا الطرح الشهير عددا من التفسيرات المخالفة له . والحق ان دوركيم لا يقصد ابدا بذلك تماهي الوقائـع الاجتماعية بالاشياء . ولا اثبـات الطبيعة المادية للظواهر البشرية ، اذ ان دعوته الروحية تعترض علـى هذا الفهم لطرحه . بل العكس تماما اذ ان دوركيم يطرح علينا ان نضع بين قوسين المفاهيم الاولى والنظريات الذهنية المسبقة والاحكام المسبقة وان نعالج الظاهرات المرئية كمـا نعـالج الاشياء المستقلة عن معرفتنا الذاتية . لم يقل دوركيم ابدا أن الوقائع الاجتماعية هي اشياء بل طرح تفسير الواقع الاجتماعي كأي حقيقة محسوسة .

وقد أصر دوركيم نفسه في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « القواعد » الى تبديد هذا الغموض ، فأشار الى ان معالجة الوقائع في مستوى معين كأشياء لا يعني تصنيفها فـي هذه الدرجة او تلك من الواقع بل اتخاذ موقف ذهني منها . وهذا يسوق الى القبول بأن مجمل المجتمع الحي هو عالم لا تبلغه المراقبة الذاتية ، بل هو مجال يمكن معرفته مع بقائه مجهولا بالنسبة للتفسيرات المسبقة التي لا يمكنها الوصول اليه . ومن

المؤكد مثلا ان الظواهر الغامضة لا يمكنها ان تنبثق عن تفكير مجرد بل تنبثق عن دراسة مقارنة وفارقية للمعطيات الايجابية التي يطبق عليها مبدأ تنظيم .

كيف يمكن التقدم في هذا المجال المجهول ؟ يمكن ذلك بالانكباب على الصور الجماعية التي تشكل وحدها ظواهر موضوعية بسيطة تقدمها الحياة الجماعية الواعية واللاواعية . وهكذا تبدو حالات الوعي الجماعي وحدها اجتماعية ، فقد لا ينفذ الوعي الفردي اليها لكنهـا تظهـر بضغوط وطقوس وعادات ورموز ، وحتى بتيارات اجتماعية حرة ، وهذا مـا يشكـل تصحيحا مهمـا لتحجـر التحديد الضيق للواقع الاجتماعي . وتغير هـذه الحالات لـدى ظهورها المستوى الجغرافي والديموغرافي للمجتمعات التي تصبغها بأفكارها وقيمها .

وكان دوركيم اول من احس ان تحديد الواقع الاجتماعي بالضغط او الاكراه الخارجي غير كاف . وهو نفسه يقر بأنه لا يمكن تفسير كـل خصائص المجتمع الحـي وعلـى جميع المستويات ، فالتحديد بالتالي ليس الوحيد الممكن ، لكننـا لا نستطيع انكار القيمة التحضيرية لهذا التحديد بقدر مـا يسمح للمبتدىء ان يجتـاز المراحـل الاولية التـي تؤدي للتحليل الاجتماعي المعقد . ولم يصل مؤسس هذا العلم نفسه الى ذلك الا بهذه الطريقة.

ولتصحيح هذه التسمية التي تحمل الكثير من الغموض

والصعوبة يتبنى دوركيم تحديدا آخر لعلم الاجتماع . ونجد هذا التحديد في مقدمة الطبعة الثانية « للقواعد » وفي مقال موس وفوكونه الـذي تبنـى نتائجه دوركيم . وفـي كلا التحديدين يعتبر علم الاجتماع وعلـم المؤسسات وتكوينها وطريقة عملها . وتتكون المؤسـسة نفسها من مجموعة الافعال والافكار الموضوعة التي تفرض على الافراد بدرجة معينة .

ويعطي هذا التحديد الثاني مرونة لعدم كفاية اعتبار الواقع الاجتماعي اكراها خارجيا يعرف بضغطه الوحيد الذي يمارسه . ويتطرق مفهوم المؤسـسة الـى جوانب التجربة الجماعية المختلفة : كالنتاج الحضاري والطقوس والجماعات، مع انه لا يطبق بشكل ثابت على الجميع بطريقة مماثلة .

وقد نجحت نسبيا دراسة المؤسسات في علم الاجتماع، خصوصا وان المدرسة الاميركية قد تأثرت بدوركيم بالاضافة الى تأثرها بسبنسر . ولكن هذه الدراسة لا تفسر الطـابع الطارىء والفوار للحياة الاجتماعية . ويمكن القول انها تميل الى المبالغة في بلورة وتحجير العناصر الاكثر دينامية في حياة الجماعات . وعلى الاقل فان دوركيم وتلامذته الاول ، بخلطهم بين مجالي البحث والمنهج قد اعلنوا أن جميع المذاهب والعلوم الانسـانية يجـب ان تحصر بعلـم الاجتماع . وقد اثار هذا الاستعمار مهاترات شهيرة كالتي حصلت بين فرنسوا سيميان تلميذ دوركيم وشارل سانيتوس المدافع عن علم التاريخ .

ولكن هذين التحديدين يسوقانا الى المفهوم المدخل لعلم

اجتماع دوركيم ، وهو الوعي الجماعي الـذي يرتكـز عليه تفكيره . ويعني تمحيص هـذا المفهوم اكمـال التحديدات الواضحة التي اعطاها مؤسس علم الاجتماع وتحضير ارضية لتحديد اكثر تعقيدا يصادف في مؤلفات دوركيم في آخر فترة من حياته .

لكن مفهوم الوعي الجماعي قد خضع لتغييرات متتالية توحي على حد سواء بالرغبة للامساك عـن قرب بالحقيقة الاجتماعية وبالرجوع الغامض لفلسفة روحانية متباعدة خلال القسم الاول من الحياة الذهنية . والحق ان الوعي الجماعي يطبع اولا مجموع المعتقدات والشعور المشترك لمتوسط اعضاء المجتمع نفسه ويؤلف هذا المجموع نسقا مجددا له حياته الخاصة . ويشمل عندما يوازي الترابط الآني هوية كلية للوعـي الفردي فـي نمط مشترك . وبدون التذكير بمدى مناقشة الاتنولوجيا المعاصرة للتجانس الكلـي فـي الشراذم والفرق التي تؤلف النسق ، فقد يبقى القبول بأن الهوية والتماهي يكفيان لتحديد هذا الوعي الجماعي المفتقر والداخل في المناطق القديمة للمجتمعات البشرية .

وعلى الاقل فان دوركيم يكمل هـذا الوصف بتعزيز انعكاس الضغط والاكراه اللذين يمارسهما الوعي الجماعي على الافراد . هذا الضغط الذي لا يظهر في الوعي الفردي الواضح لكنه يعاصر دائما الازمات والنزاعات . وحتى اذا ظهرت سلبية بالاكراه او بالتيارات الحرة التي تشدنا بالحماس فان إشكال

هذه المشاركة الارادية وغير الارادية لا تحررنا ابدا من الضغط نهائيا . وبدون الاشارة الى كيفية امكانية انصهار الوعي في الكل النفسي ، ينساق دوركيم ببطء الى الشك بأي وجود مستقل عن هذه « القدرة الملزمة » التي تتجاوز بدون حد الفرد والتي تستطيع ان تفرض عليه طرق العمل والتفكير التي قدستها سلطتها . وتسوق هذه السلطة وهـذه السيطرة الاخلاقية الى اعتبار الوعي الجماعي كائنا ميتافيزيقيا متعاليا عن وعي الافراد الذين يخضعون لسيطرته .

ويرتسم في « القواعد » ما سيظهر بوضوح اكثـر مـن مؤلفات عامي ١٨٩٩ و ١٩١١ ، الا وهو تماهي الوعي الجماعي بالخير المطلق الذي ينتقل اليه حينئذ المثال الاخلاقي .

ويظهر هذا بوضوح في كتاب « الانتحار » عندما يقر دوركيم بغنى مضمون الوعي الجماعي كما هو موجود مسبقا في الوعي الخاص فيوجهه فـي اتجاهات محددة . ويخفي الضغط النفساني سيطرة اخلاقية ناجمة عن غنى المضمون الذي يضمه هـذا الوعي الجماعي كالافكار المسبقة العالمية والقيم المطلقة . الا نجد هذا التمييز الكلاسيكي في الفلسفة بين الحياة النفسية والحياة الروحية ؟

وتظهر هذه النظمات المدهشة كم بقي الهم الفلسفي عند دوركيم قادرا الى درجة تهديد تحديد الواقع الاجتماعي الذي كان يرمي الى اثبات خاصيته . وبعد كل هذا ، فان هَوساً ميتافيزيقيا غامضا الى حد ما هو افضل مَنْ ادعاء

فارغ بتقليد تعابير العلوم الدقيقة .

وعلى كل حال فان أصل دوركيم العائلي ومناخ صباه الذهني والاخلاقي والوسط الذي كان يعاشره (الم يكن احسن صديق لهاملين ؟) ، توحي كم كان تفكيره ميدانا لصراع بين الميل الجامح للميتافيزيقيا والميتامورال وبين محاولة اثبات الخاصية الايجابية للحياة الاجتماعية . وهل يمكن لفكرة عظيمة ان تعيش دون ارضية ؟

نحو علم اجتماع روحاني

على هذا الضوء ، نرى ان الفترة الاخيرة في حياة دوركيم الذهنية مدهشة : فمنذ عام ١٩٠٧ وحتى موته نتبين عنده اتجاها اكثر فأكثر وضوحا ، وقد وصفه بشكل صحيح بوغليه عندما قال : « ان علم الاجتماع عند دوركيم هو جهد لتأسيس وتبرير الميول الروحانية بطريقة جديدة » . وهذا لا يناسب فقط المقاطع التي جمعها بوغليه في « الفلسفة وعلم الاجتماع » بل ايضا « الاشكال الجزئية للحياة الدينية » وجميع مقاطع المؤلف الاخرى خلال هذه الفترة الاخيرة .

ويبقى « الاشكال الجزئية للحياة الدينية » احد الكتب الكبرى في علم الاجتماع الفرنسي وبشكل عام في العلوم الانسانية . فبالرغم من الإنتقادات التي يمكن توجيهها لهذه وتلك من تفسيراته الجزئية كمنع المحرم ونظرية الوعي

الجماعي المتعالي ونظرية الممنوع ، فهو مع « تجربة العطاء » لمارسيل موس وبعض التجارب لليفي برول ، احــد المؤلفات الكلاسيكية في الفكر الاجتماعي . ويبدو ان دوركيم يجمع فيه ليس فقط الافكار الرئيسية التي حددها تفكيره البوردولوزي في كتبه الاولى ، بل ايضا التجربة القديرة التــي اكتسبها باحتكاكه بالوثائق المفروزة في اطار « السنة السوسيولوجية » التي نجد لها أثرا في مقتطفات غير معدودة يجب جمعها يوما ما في كتاب .

ويذهب دوركيم من هذا التمييز الدقيق بــين مجال المقدسات ومجال الشعوذة ، الذي قد يصلح ارضية لكل علم اجتماع للاديان لكونه يحدد المبادىء وطرق الولوج اليها . فهو تمييز مطلق بين نوعين مختلفين للحقيقة ، وتصنيفين للاشياء والرموز وهذا هــو حــال التجاذب العالمي بــين المقدسات والشعوذة . ويجدر التساؤل عما حتم على الانسان ان يرى في العالم عالمين متغايرين وغير متشابهين ، في الوقت الذي لا يظهر شيء في الخبرة المحسوسة يفرض عليه بهذا القدر ايجاد فكرة الثنائية الجذرية .

ويتضمن هذا التمييز تقسيما لجزئين هما السحــر والدين . لأن التقنية السحرية لا تجمع ابدا البشر في جماعة وليس هناك كنيسة سحرية ، بينما ترتبط المقدسات الدينية بتمرين جماعي وطقوس تفرض وجود كنيسة . وهذا يجعلنا نشعر بأن على الدين ان يكون جماعيا بالدرجة الاولى لانــه

لا يظهر الا متجذرا في جماعات واطر اجتماعية .

لكن للتمحيص في طبيعة عمل هذه الممارسة للمقدسات يجب ان تفتش عن العناصر الاقل بساطة التي تبدو فيها هذه الممارسات في طهارتها . وبالتأكيد فان التفكير بأن البدائي والبسيط يتقاطعان تماما وانه يمكن للبسيط ان يكون أصلا للمعقد هو قابل للمناقشة . لكن دوركيم لم يستطع ان يتهرب من نظرية التطور عند سبنسر اوكوفت كما انه لم يستطع ان يبتعد عن مشاكل عصره الحقيقية . اذ ان عالم الاجتماع نفسه ينتمي الى مجتمع .

وهذا يفسر الضرورة المنهجية التي يجدها دوركيم في بناء نمط بسيط وبدائي في آن ، يمكن ان يستعمل كوسيلة تنظيم لتفسير الدين في مجمله . وهكذا فهو يتناسى نظرية المحرم الجزئية للدين بعد ان يرفض المفاهيم الطبيعية والروحية .

فانطلاقا من المجتمعات البدائية الاوسترالية كما وصفتها الدراسات المشهورة لسبنسر وغيللن ، يحدد دوركيم « نوع الاشياء التي تستعمل للدلالة الجماعية على الفرقة » ، وهو يعتبرها هذا العنصر الاصغر والاكثر بساطة للمجتمعات البشرية . وتربط هذه البداية للتصنيف اعضاء الجماعة بصورة تجمعهم في تماسك رمزي . الا يفرض المحرم تصنيف الاشياء الى مقدسة وغريبة عن الدين ؟ اليس المحرم نمطا للاشياء المقدسة ؟

ويقود التحليل النكوصي الى اعتبار المحرم حقيقة مختلفة عن الحقيقة الطبيعية التي يعنيها ، وان معنى هذا المدلول لا نجده في مضمون هذا التصنيف ، بل في قوة المشاركة المحسوسة التي يتضمنها . وهذه الخبرة التي يهدف اليها ممنوع الفرقة الذي يوازي قدرة لا محدودة ، هي قوة مجهولة تتشابه مع الاشكال الفيزيائية وتمثل المقدسات المتجسدة في المادة الاجتماعية ويعطيها دوركيم الاسم المالينيزي « مانا » .

وبالتأكيد فقد تبقى المانا في نظام الفرقة داخلة في الممنوع ولا تتميز عنه عموما الا في لحظة الانتقال من بنية الفرقة الى المجتمع العشائري . فتتفرد عندها بالارواح الشخصية التي تشكل النقاط الخاطئة في تجربة القوى المجهولة التي تنبعث من الجماعة . وتنجم فكرة الروح اذاً من القوة المجهولة للمانا والتي تبلورت سابقا في الممنوع .

واذا ما انتقدنا اليوم فرضية الممنوع لدوركيم ، ننسى غالبا أن المقصود بالنسبة لمؤلف « الاشكال الجزئية » هو مبدأ تنظيم مؤقت وان نظرية الممنوع هي احد المفاهيم العملية التي لا تدل على حقائق بل تؤدي الى تشريح اختبار لا تبلغه المراقبة المباشرة . والفائدة ليست اذاً في التأكد المؤخر من فكرة دوركيم بل في فهم تحليل نمط الممنوع من زاوية مسلكه الذي يسعى الى اظهار العنصر الاساسي في كل دين وفي كل سحر والذي يفسر اكتشافه الانقسام العالمي بين المقدسات

والشعوذة .

فاذا كان مدلول « مانا » ناجما عن هذا التحليل فهو يسوقنا اذآ الى تحديد الطبيعة الاجتماعية للمقدس والدين خصوصا ، لأن « المانا » في نظرية الممنوع منتشرة او منفردة في روح الهية ، ليست الا مفهوم آخـر للدلالة علـى الوعي الجماعي للفرقة او المجتمع . فالممنوع ليس سوى رمـز لهذه المادة الاجتماعية القديرة التي تنبثق عن الجماعة بحد ذاتها ومن ثم تسيطر عليها .

وهكذا نرى ان دوركيم يوسع كليا حدسا اساسيا في تفكيره ، فكرة نموذجية كما يقول بوغليه وهي فكرة المحصلة الكيميائية التي تبين الظواهر التي لم تكن خصائص العناصر المعزولة لتستطيع التنبؤ بها . ان تكوّن كلية الجماعة نظام عيش خاص ، ونوعا من حقيقة تختلف عن الاجزاء التي تؤلفها هذا ما كان قاله لنا دوركيم في « الانتحار » و « تقسيم العمل الاجتماعي » لكن أيا من الكتابين لم يكن ليضع فكرة التعرف الى الوعي الاجتماعي هذه الصورة الحية للكل ولروح الله . ولم يبلغ دوركيم ابدا بهذا الوضوح الـى الحدس الكونتي والهيجلي عن الكائن الاعظم للبشرية والروح الموضوعية وهي تبلور وجودي للروح المطلقة .

ويتأتى هـذا الاصرار عـن تعزيز مضاعف لفكـرة الوعي الجماعي : الاول يفرض التقطع المطلق لكرات الواقع والآخر يثبت الموضوعية المطلقة للواجب والمثال اللذين ينتجهما هـذا

الوعي . ويهيىء هذا الموقف الروحاني الواضح المناخ للمقالات عن التصورات الجماعية والتصورات الفردية التي كتبت عام ١٨٩٩ وتحتيم الواقع الاخلاقي لعام ١٩٠٧ والحكم الواقعي والحكم المبني على القيم لعام ١٩١١ لانها تؤدي الى تماهي المجتمع الذي تمثله المانا بالدين وبالروح المفكرة .

وبخضوعه الظاهر لافكار بوترو ، يقر دوركيم بامكانية وجود انماط الحقيقة النفسية والبيولوجية والفيزيولوجية . ولما كانت التصورات الجماعية وهي المؤشر الوحيد والموضوعي للتجربة الخاصة للجماعات ، تدخل في علاقة مع التصورات الفردية كعلاقة التصورات الفردية مع خلايا الدماغ ، عند ذلك يمكن القول باستقلالية نسبية وبحكم ذاتي حقيقي : واذا ما كان هناك عدم تواصل بين الوعي الجماعي والوعي الفردي فان دوركيم يعتبر ان النفسية الجماعية متفوقة واعقد من النفسية الفردية بسبب لا محدوديتها ، وهنا يعطي من حيث لا يدري حلما مبنيا على القيم غريبا عن التحليل السوسيولوجي . وتزوّر دخول الوعي الدائم في كل حي فكرة تفوق الوعي الجماعي ولا محدوديته الكبرى .

وهكذا يصل دوركيم منطقيا الى اعطاء الوعي الجماعي روحانية هي اقدر بكثير من الحياة النفسية ، واننا لنجد في التطور الايني الامثال الاكثر اذهالا لهذه الظاهرة . وهكذا ندرك كيف اصبح سهلا بهذه الشروط ان نرى الوعي الجماعي ركيزة الامانة للحقوق والواجبات . فان الوعي الجماعي هو

هدف سام للوعي الفردي لانه يتجاوز الفرد من كل جانب ويبعث قدرة اخلاقية متفوقة .

واذا كانت القيم موضوعية فذلك يتأتى بالتحديد عن كون الوعي الجماعي يتضمن بذور المثل ويصبها في تصرفات . ويرى علم الاجتماع في المثال مجاله الخاص .

ويسمح تطبيق علم الاجتماع على الدين بشرح هذا التمرين الذي يؤله فيه المجتمع نفسه ويرتفع فيه الانسان المشارك عن قرب بالمادة الجماعية المتبلورة في المانا الى مستوى اعلى في الوجود . واذا كان لا وجود للمجتمع بدون مثال فان الانسان يجد نفسه في المجتمع المثالي ،أي في الله * ، عندما يمارس عمل ديني جماعي .

ويمكن التقدير الى أي درجة من الروحانية نصل عندئذ .

نحو علم اجتماع للمعرفة

لكن تفكير دوركيم في هذه الحقبة يتضمن بذار احد الفروع الخصبة والحديثة في العلوم الانسانية وهو علم

---

* هنا نترك جانبا بعض نقاط رئيسية في تفكير دوركيم ، كالممنوع والمحرم اللذين ينشآن عن الخوف من الطمث ؛ وعن غموض الوعي الجماعي الذي ينتج عن تطلعات اعضاء المجتمع ويعزز في الوقت نفسه قيما موضوعية ؛ وعن الاسبقية التاريخية للدين على السحر .

اجتماع المعرفة . ويقابل الموقف الفلسفي الذي ثابر دوركيم على اتخاذه موقف آخر هو المنشأ لتكوين المفاهيم الاساسية للمعرفة التي يريد ان يستنتجها من التجربة الاجتماعية . لكن هذا الانقلاب في الموقف هو ظاهري فقط : فالوعي الجماعي الذي تتجسد فيه الضرورة والشمول المنطقي ليس الا تبريرا جديدا لتماهي المجتمع بالروح المفكرة .

فقد كان دوركيم قد طرح في عام ١٩٠٢ مشكلة علم اجتماع المعرفة في مقال كتب بالتعاون مع مارسيل موس ويحمل عنوان : بعض الاشكال البدائية في التصنيف . وقد وصل الى الاستنتاج بأن المقومات المنطقية هي اجتماعية بالدرجة الثانية وان التصنيفات البدائية المتعلقة بتوزيع المساحة ، والعلاقات العائلية ودراسة المسكن هي انسقة للافكار التراثية ، كما هم مصنفون العلماء الحديثون .

واذا ما كان مركز الانسقة الاولى في الطبيعة ليس الفرد بل المجتمع ، وهذا يعني انه يجب استبدال النظرة الانسانية القديمة بالنظرة الاجتماعية ، ورد ما يفسر خطأ بالوعي الفردي الى الوعي الجماعي . لان المجتمع لم يضع فقط هذه المقومات بل ايضا ان مضمونها مؤلف من مختلف جوانب الكائن الاجتماعي .

وتدل « الاشكال الاولية للحياة الدينية » في صفحات شهيرة كيف ان كل تجربة بوزن التجربة الجماعية هي اساس مقومة الزمان كما ان المسافة المنتظمة التي يتمركز بموجبها

أعضاء الجماعة في القرية تشكل مضمون مقومة المكان، في حين ان القوة الجماعية اي المانا تؤلف مقومة السببية . واذا ما كان مبدأ الكلية ، يتأتى من ارتفاع المجتمع الى مفهومه المجرد ، فان التفريق بين الواقع الفردي والواقع الجماعي هـو اساس التعارض بين الشكل والمادة ، وبين المحسوس والمدرك ، وبين الحواس والعقل .

ويتلازم التصنيف الاجتماعي والتصنيف الذهني : فقد استطاع البشر ان يجمعوا الاشياء لانهم كانوا مجمعين ، ولانهم اكتفوا لتصنيفها بافراد مكان لها في الجماعات التـي كانوا يؤلفونها هم انفسهم ، وتعطينا تجربتنا وبأكثر دقة ممارستنا الاجتماعية عناصر التفكير المنطقي التي نأخذها من المجتمع لنلقيها فيما بعد على تصورنا للعالم .

وقد نقدر تأثير هذه الفرائض التي طرحها دوركيم ، وكم كان وقعها عظيما على الانتروبولوجيا المعاصرة : فمن يستطيع ان يحس بنفسه انه غير مدين لها ؟ وتتضمن خلاصة « الاشكال البدائية » فكرة التعقيد المنطقي والفنى الذهني في المجتمعات التي يقال عنها بدائية والتي تطبـق فكرها علـى تصنيفات متعددة ومحسوسة . فقد يعني القول بأن المفاهيم تعبر عن الطريقة التي يتصور بها المجتمع الاشياء ان الفكر المدرك هو مرافق للبشرية . فنحن نرفض اذاً أن نرى فيه نتاج حضارة اكثر أو اقل تأخيرا ... وبما ان الفكرة المنطقية تبدأ مع وجود مفهوم فقد يستتبع ذلك انها كانت موجودة دائمـا بالرغـم

وبسبب الخصائص الفارقية التي يعطيها المنطق لمختلف لحظات التاريخ .

وبالتاكيد فان دوركيم لا يترك ابدا خلال بحثه الفكرة المسبقة الكانطية عن وجود ثنائية اساسية بين الاحساس والعقل وبين مفهوم يعتبر كعنصر عالمي غير زمني وغير محصور بالاحساس . وذلك لان دوركيم يريد ان يجعل من المفهوم مبدأ كل علاقة بين البشر وقاعدة كل تجارة ذهنية هي ايضا تجارة مشاركة في الوعي الجماعي . وليس العقل المجهول سوى اسم آخر معطى للفكر الجماعي ، نظرا لان وجود المجهول يعود لوجود الاجتماعي فينا . ويتأتى الاكراه المنطقي كالضرورة العلمية عن الضرورة التي يتضمنها الوعي الجماعي ومثاله الواقعي .

ويصبح الوعي الجماعي اذاً النقطة الاعلى في الحياة النفسية ، وذلك لانها تحمل في كل لحظة مثل الفكر المطلق نفسه ، كلية الخبرة التي تعطيها ، وتطبق على الفكر الاطر التي تحددها بمناسبة تجارب جديدة وتتشابه اخيرا بالكلمة اي الله .

وبما ان الله ليس سوى تأليه المجتمع لنفسه بنفسه ، فان المجتمع هو لأعضائه ما هو الله للمؤمنين ، ويتفوق الوعي الجماعي على التجربة الفردية فهو مادة الانسان نفسه والتي يختبرها بتفكيره .

الا ان روحانية كهذه للواقع الاجتماعي متمثلة بتصنيفات

اكثر بدائية تصور طبيعة عمل الفكر ، لا تتحقق بشكل جامد . فان ما يشرح بالطريقة الفضلى تكوين هذه المفاهيم وهذه الحياة الاجتماعية نفسها، هو هذه الدينامية الخلاقة للجماعات والتي تبقى احدى افكار دوركيم الاكثر حيوية .

وبتطرقه للمعتقدات الاكثر بساطة ومعتقدات الممنوع التي يحصل بواسطتها التمييز الاساسي بين المقدسات وما هو غريب عن الدين ، يتكلم دوركيم عن هذه الاوساط الفوارة التي تشارك فيها الضمائر بقوة في عملية خلق مشترك ، ويبدو ان الفكرة الدينية قد ولدت من هذا الفوران نفسه . واذا كان تسامي الواقع الاجتماعي يتحقق خلال ممارسات جماعية فذلك يعني ان الحياة الجماعية تبتكر تصنيفاتها الخاصة وتكتسب مادتها الخاصة خلال نظمة دينامية .

وتثير صفحة جميلة من خلاصة « الاشكال البدائية » هذه الفكرة الخصبة للفوران بتطرقها للاعياد المقدسة . اذ يحدد الانسان نفسه خلال هذه الاعمال الجماعية الخلاقة او كما يقال يشارك بالالوهية التي يثيرها التجمع . واكثر من ذلك فقد يمكن ان يخلق من هذه الاعياد نسق قيم جديد ، وسيأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد ساعات فوران خلاقة ستظهر خلالها فجأة مثل جديدة وستنبعث انظمة جديدة ستكون المرشدة للبشرية في وقت معين ، واذا ما عاش البشر هذه الساعات فانهم سيحسون عفويا بالحاجة الى عيشها بأفكارهم من جديد من وقت لآخر فيحفظون ذكرها

بواسطة اعياد تحيي من جديد وبانتظام ثمار هذه الساعات .

الم تكرس الثورة الفرنسية سلسلة اعياد مدنية تخضع لميل اجتماعي عميق وتعي امكانية الجماعة اللامحدودة بخلق القيم لدى فورانها الدينامي ؟ وهنا يمد دوركيم يده لمعلم عنم الاجتماع بدون منازع الا وهو روسو صاحب « العقد الجماعي » و « الرسالة عن الحكم بولونيا » . ومن روسو الى الثورة الفرنسية الى فلسفة كانط الى دوركيم تقفل دائرة فلسفية ويولد علم الاجتماع .

دوركيم اليوم

واذا ما كانت نظرية الوعي الجماعي المتماهية مع الترابط العضوي ومن ثم مع الخير المطلق قد ادت بدوركيم الى اضفاء الروحانية على الواقع الاجتماعي الذي يصبح مطلقا مماثلا للعقل المجرد ، واذا ما كان دوركيم قد تخبط في تضاد الطابع الاعمى للتاريخ وغائية الوعي ، واذا ما كان تصنيفه ووصفه غير أكيدين ، واذا ما كان حصر تفسيره في دراسة رابط سببي وحيد ، وتراجع امام نظرية الوعي المنفتح لغورفيتش ، فان هذا لا يمنعه من أن يكون قد أسس علما . وما يتبقى من نتاجه اليوم هو تحديد لعلم الاجتماع وادراك عملي ودعوة بشكل خاص في الوقت نفسه .

ونرى بعد الفلسفة الاخلاقية التي تحرك نظمه الروحية

الاولى ، وبالرغم من الروحانية التي تسيطر عليه كليا في آخر حياته ، التحديد الذي يطرحه لعلم الاجتماع والذي يشكل خطوة للامام بالنسبة لاقتراحات سبنسر وكونت . ويمكن القبول بهذا التحديد الشامل لعلم الاجتماع : « علم الاجتماع هو علم يدرس بنظرة شاملة وبطريقة تصنيفية تفسيرية الدرجات المختلفة لتبلور الحياة الاجتماعية التي ترتكز على حالات الوعي الجماعي التي لا يحصرها ولا ينفذ اليها الوعي الفردي ، وتظهر هذه الحالات في الزامات ومؤسسات وضغوطات ورموز يمكن مراقبتها من الخارج ، وتتجسد هذه الحالات في المساحة الجغرافية الديموغرافية وتنفذ في الوقت نفسه الى كل هذه العناصر بالافكار والقيم والمثل التي يميل اليها الوعي الاجتماعي بشكله ذي الفكر والتطلع والتيار الحر » . ومهما بلغت قابلية هذا التحديد للمناقشة فان له الافضلية في تثبيت وتحديد اتجاهات علم ما وفي حصر امكاناته . وعلى كل حال فمن المعروف ان الطابع الفريد لعلم الاجتماع هو في تحديده نفسه بشكل مستمر . وهذا ما لا يقوم به أي علم انساني آخر باستثناء الفلسفة .

وتضاف الى هذا التحديد مفاهيم عملية مختلفة كان على دوركيم ان يطرحها ويستخدمها خلال تطور بحثه : ولعبت وتلعب حتى هذا الوقت المفاهيم الاكثر أهمية دورا محددا في أي تفسير اجتماعي جدي .

واول هذه المفاهيم هو كامن في تفكيره ويظهر في فكرة

ان محصلة العناصر المجموعة تظهر او كما يقال في أيامنا تولد ظواهر لم يكن مجموع العناصر المشتتة ليظهرها . ومع ان دوركيم لم يصرح بوضوح بالموضوع لكن المقصود هنا بالاجماع هو الصورة الاولى لما سيسميه مارسيل موس « الظاهرة الاجتماعية الكلية » وقد اراد بذلك ان يبين تطلب الحياة الاجتماعية للكلية ويطرح اساس نظمة شاملة . ويرجع كل علم اجتماع الى هذا المفهوم ويجد فيه الوحي الذي اعطي لدوركيم .

أما مفهوم اللاشرعية فهو اكثر دقة لانه يسمح بامساك وتفسير الطابع الفوضوي للواقع الاجتماعي وتعويض نقاط ضعف تحديد عقائدي متزمت . ان تستطيع احداث الفوضى ان تشكل اعراضا يستدل بها التفسير الدقيق لانتظام الميول في الحقيقة الاجتماعية ، هذا ما سمح للعلم الجديد ان يتهرب من نظرية العناية الغيبية عند كونت وان ينظر عن قرب وبشكل افضل الى التعقد والتعدد الجدلي في الوجود الجماعي .

ونجد ايضا عند دوركيم الفكرة الشهيرة والخصبة التي تميز بين مختلف المستويات في الواقع الاجتماعي . وبتأثير من هذه الفكرة تطرق موس وفوكونه في مقال « علم الاجتماع » في الموسوعة الكبرى لهذه التراتبات التي توازي تقدم التحليل كما توازي الحقيقة نفسها . وما تبحث فيه المحاولة الاولى في نظمتها هو شكل الطوابع المرئية والخارجية التي يمكن مراقبتها بسهولة . ويتوصل التحليل فيما بعد الى

المستويات الاعمق والاكثر اهمية ، التي تكون مجهولة في البدء ولكن يتم الوصول اليها بالاستعانة بالطوابع الخارجية الاكثر وضوحا .

وهذا يعني ان الجوانب الشكلية الخارجية التـي تظهر بالضغط والاكراه يجب ان تفسر بدراسة الميول والقيم والمثل الجماعية والتطلعات الاكثر عمقا ، وانه يوجد علم اجتماع للاعماق التي لا يستنفدها عـدة مجالات لعلـم الاجتماع : كالمورفولوجيا الاجتماعية والفيزيولوجيا الاجتماعية التـي تعني بالنشاطات التقنية والسياسية والاقتصادية والنتاج الحضاري ومختلف الطرائق الجماعية للعمل وعلم النفس الجماعي اخيرا . ويسهل قياس اهمية هذا التمييز .

وقد أتى دوركيم بدعوة بالاضافة الى التحديد والمفاهيم العملية . وقد عرف على الاقل ان يطلق محاولة للبحث في موضوع كان يتعدى في بعض الاحيان اطر تفكيره الخاص . وبالتأكيد فان ذلك يعود للطابع الروحي العميق فـي علم الاجتماع ، هذه الروحية التي لم تكـن لتفرض بالضرورة روحانية . فقد كان يرى ان علـم الاجتماع قـد يستطيع المساعدة على تفسير والبحث في الحياة الجماعية في الوحدات البشرية المعاصرة في كل جوانبها . وقد يلعب دورا محددا في حياة الامم في المساعدة على الانصهار المتناغم للانسان فـي المجتمعات الحديثة .

كان هذا ، تطلع دوركيم الشاب الذي عاصر السنة

الفظيعة لجهود الجمهورية في تحديد اخلاق مدنية وعلمانية والتطلع الذي يمكن أن يحرك جهـود علماء اجتماع آخرين وحتى يساعدهم في تحديد مجالات تدخل علم الاجتماع في الحياة الجماعية .

فاذا اخذنا هذه الدعوة في شمولها او اذا ما حصرناها في تقنيات الابحاث او التفكير ، فان تأثير دوركيم كان ويبقى مهما فيها .

ويجدر هنا التذكير بشكل مطول بمدرسة علم الاجتماع الفرنسية وتأثير المعلم على تلاميذه المقربين أمثال : سيميان ، ومارسيل غرانت ، وسيلستا بوغليه ، وبول فوكونه، وموريس هولباك ، وجورج داڤي ؛ والكلام عن نتاج مارسيل موس . وليس هناك اي عالم اجتماع فرنسي لم يرجع عن بعيد أو قريب الى دوركيم وان كان ذلك احيانا لانتقاده والوقوف بوجه تأثيره . فهو المدرب الاساسي . وتعزز الفلسفة التي تمهر نتاجه والتي قادت تفكيره في بعض الاحيان الى طرقات مسدودة ، دور ايقاظ الدعوات . ومع ان اهتمامات الابحاث المعاصرة تبتعد غالبا عن دوركيم فقد يمكن أن نرى بسرعة النقص الذي يعاني منه الذين لم يتعرفوا اليه ابدا او تعرفوا اليه بشكل خاطىء . ويتلقى حتى الذين يرتبطون بمدارس اخرى في الخارج صدى ابحاثه أقل او اكثر حدة .

وآثار تأثير دوركيم غير معدومة . والاكثر اهمية هو بدون شك ذلك الذي يقـود برغسون فـي « منبعا الاخلاق

والدين » الى الاخذ من جديد بتقسيم الوعي الجماعي الى جزئين : الاول اكراهي ومفتوح ؛ والثاني ناشيء بشكل مباشر عن الاشكال البدائية للحياة الدينية .

اما فيما خص انتقاد افكار دوركيم فهو دليل آخر عن حيوية نتاج اهتماماته الاساسية التي هي ايضا اهتماماتنا . ويقول ريمن آرون انه يمكن بمخاطبة هذا النتاج ان نكرمه التكريم الذي احبه عندما أعلن انه سيكون بيننـا . ومـن مارسيل موس الى بوغليه ومن داڤي الى غورفيتش او الى لوبرا يتتابع نقاش خصب مع المؤسس .

وبقي تأثير دوركيم عظيما خارج فرنسا الى حد يمكن القول فيه باشعاع عالمي لفكره . فقد تلقت تركيا وايطاليا تعاليمه كما تلقتها بلجيكا التي حمل اليها اوجان دوبرييل اصداء المجتمع الشهير للفلسفة في بولونيا عام ١٩١١ والذي ثبت مدرسة علم الاجتماع الفرنسية لأول مرة وبقوة . ونعرف بماذا راكليف براون هو مدين لدوركيم . ويمكـن ان نذكر بتفسيرات هـ. البرت في الولايات المتحدة .

واذا ما سمح لنا ان نشير الى خبرتنا الشخصية فاننا قد نقول كم بقي نتاج دوركيم حيا ومناقشا في بلدان مختلفة كالاوروغواي والبرازيل واليابان . وقد بقي فيها قويا بقدر كاف لكي يعاصر مدارس اخرى وميول اخرى . واتذكر في هذا الصدد هؤلاء الطلاب والاساتذة النيبيين الذيـن كانوا يسألونني لساعات طويلة عن الطريقة التي يحدد فيها علماء

الاجتماع الفرنسيون المعاصرون انفسهم بالنسبة لنتاج دوركيم الذي كانوا يعرفونه بشكل كامل . زد على ذلك ان الحديث جار في الولايات المتحدة عن الرجوع الى دوركيم وهذا ما تشهد به طبعة جديدة لكتاب نظم بالتعاون بين عدة اشخاص وهو مخصص لنتاج دوركيم .

مقتطفات

فكرة عامة عن اللاشرعية

لا يستطيع اي كائن حـي ان يكـون سعيدا وحتى لا يستطيع العيش اذا لم تكن حاجاته متناسبة بشكل كاف مع امكاناته . وبشكل آخر ، اذا ما كانت حاجاته تتطلب اكثر مما يمكن ان تعطى او تتطلب شيئا آخر ، فانها ستكون دائما عرضة للكبح ولن تستطيع العمل دون ألم . وحيث ان أي حركة لا يمكن ان تحصل بدون ألم تميل الى التوقف ، لذلك تنحلّ الميول غير المشبعة . ولمـا كانت غريزة البقاء ليست الا المحصلة للغرائز الباقية ، فانها لا بد لها ان تضعف عندما تضعف الاخريات .

ويتم التوازن بعفوية أوتوماتية عند الحيوان في الاحوال العادية لانه يرتبط بظروف مادية صرفة . وما يتطلبه الجسم هو ان يتـم بشكل دوري تبديـل كميات المـادة والطاقة المستخدمة للعيش بكميات موازية ، أي ان يكون التعويض

مساويا للاستهلاك . وعندما يتم تعويض الفراغ الذي تحفره الحياة في موارد الحيوان الخاصة ، يكتفي ولا يطلب شيئا آخر ، فتفكيره ليس متطورا بالقدر الكافي كيما يتصور غايات غير الغاية التي فرضتها طبيعته الفيزيائية . ومن جهة اخرى لما كان العمل المطلوب من كل عضو يرتبط بالحالة العامة للقوى الحيوية وضرورات التوازن العضوي فان الاستهلاك ينتظم بدوره مع التعويض ويتحقق التوازن بعفوية . فان حدود التعويض هي نفسها حدود الاستهلاك ويدخل الاثنان معا في جبلة الكائن الحي الذي لا يملك وسيلة لتجاوزهما .

ويختلف الوضع بالنسبة للانسان ، لان معظم حاجاته ليست خاضعة او لا تخضع بالدرجة نفسها للجسم ، كما هو ذلك عند الحيوان . وبشكل أدق يمكن اعتبار كمية الغذاء المادي الضرورية للحفظ الفيزيائي للحياة البشرية محددة ، مع ان هذا التحديد ليس ملزما كالحالة السابقة نظرا للمجال المفتوح امام التركيبات الحرة للرغبات ، فبعد الحد الادنى الضروري الذي تكون الطبيعة على استعداد ان تكتفي به عندما تعمل بشكل غرائزي ، يستشف التفكير اليقظ شروطا أفضل تظهر كفايات مرغوبة وتستدعي النشاط . ولكن يمكن القبول بأن تلقى هذه الرغبات عاجلا أم آجلا حدا لن يمكنها تجاوزه. فكيف اذاً يمكن تحديد الضروري للعيش المناسب والرخاء والبذخ الذي يمكن ان يفتش عنه الكائن البشري بشكل مشروع ؟ فقد لا نجد لا في جبلة الانسان العضوية ولا في جبلته النفسانية شيئا يدل على حد لمثل هذه الميول . وطبيعة

عمل الحياة الفردية لا تتطلب حدا لتوقف هذه الميول افضل من حد آخر . والبرهان ان هذه الميول ما زالت تتطور منذ بدء التاريخ ، وقد اوتيت اشباعات دائما اتم ومع ذلك فان معدل الصحة لم يضعف . فكيف توضع بشكل خاص الطريقة التي على الميول ان تتعدل فيها وفقا للشروط وللمهن وللأهمية النسبية للخدمات الخ ..؟ اذ انها لا تشبع بشكل متوازن في مختلف درجات التراتب الاجتماعي في أي مجتمع ، ولكن الميزات الاساسية للطبيعة البشرية هي نفسها تقريبا عند كل المواطنين . فليست هي اذاً التي تملي على الحاجات هذا الحد المتبدل الضروري لها . وبالتالي فهي غير محدودة نسبة لارتباطها بالفرد وحده . وان احساسنا هو بحد ذاته اذا ما صرفنا النظر عن كل سلطة خارجية تنظمه ، هوة دون قعر ولا يستطيع شيء ملأها .

ولكن اذا لم يأت شيء من الخارج ليحصر احساسنا فانه لن يكون بحد ذاته سوى منبع العذاب . وذلك لان الرغبات غير المحدودة لا ترتوي وليس النظر الى الارتواء وكانه دليل المرض بدون مبرر . فلما كان لا يحدها شيء فان هـذه الرغبات تتجاوز دائما وبشكل غير محدود الامكانات المهيأة لها ، فلا يستطيع شيء اذاً ان يهدئها . ويشكل العطش الدائم عذابا يتجدد دائما . والحقيقة انه قيل ان من خصائص النشاط البشري انه يتطور بدون حد أملي عليه ويطرح غايات لن يتمكن من الوصول اليها . ومـن غـير الممكن ان ندرك كيف ان لا محدودية كهذه تتفق وشروط الحياة الذهنية بشكل أفضل

من اتفاقها مع متطلبات الحياة الفيزيائية . فمهما كانت لذة الانسان في العمل والحركة والجهد يلزمه ايضا ان يحس بأن جهوده ليست بدون نتيجة وان مشيته تدفعه الى الامام . لكن لا تقدم عندما يكون المشي بدون هدف او عندما يكون الهدف الذي نسعى اليه في اللانهاية . ولما كانت المسافة التي تفصلنا عن الهدف تبقى هي نفسها بصرف النظر عن الطريق التي سلكناها ، فان كل شيء يحصل وكأننا راوحنا مكاننا دون جدوى . ولا يستطيع النظر الى الوراء او الشعور بالفخر الذي نحسه عندما نرى المسافة التي قطعت ، ان يسببا سوى اكفاء وهمي جدا ، نظرا لان المسافة التي علينا ان نقطعها لم تنقص بالقدر نفسه . وان ملاحقة غاية لا يمكن الوصول اليها بالتحديد هي اذاً الحكم على النفس بالبقاء بحالة لا اكتفاء دائمة . وقد يحدث بدون شك ان يأمل الانسان شيئا بشكل غير منطقي ، وللامل افراحه حتى وان كان لا منطقيا . ويمكن للانسان ان يتمسك به ولكنه لن يستطيع البقاء بشكل غير محدود بعد خيبات الامل المتكررة في التجربة . وماذا يمكن للمستقبل ان يعطي اكثر من الماضي لكونه من المستحيل ان نصل الى حالة يمكن فيها التوقف ويعسر فيها حتى الاقتراب من مثال منظور ؟ وهكذا بقدر ما نملك بقدر ما نريد ان نملك اكثر ، فلا تؤدي الاشباعات المعطاة الا الى اثارة الحاجات بدلا من تسكينها . فهل يمكن القول اذاً ان الفعل بحد ذاته هو عذاب ؟ ولكن يجب التعامي كفاية حتى لا نحس بعدم جدوى العقل . ومن ثم لكيما نحس باللذة التي عليها ان تأتي لتعدل

وتفطي نصفيا القلق المؤلم الذي يرافقها يجب على الاقل ان تحصل الحركة دائما بسهولة ودون ان يزعجها شيء ، واذا ما قيدت يبقى القلق وحيدا مع الازعاج الذي تاتي به اللذة . وقد يكون عجيبا اذا لم يظهر فجأة عائق لا يمكن تجاوزه . وبهذه الحالات لا يحصل التمسك بالحياة الا بخيط يمكن ان يقطع في أي لحظة .

ولكي تحصل الامور بشكل مختلف يجب اذاً قبل كل شيء ان يوضع حد للاهواء . وعندئذ فقط يمكن ان تتناغم الاهواء مع الامكانات وبالتالي يمكن ان تشبع . ولانه ليس هناك شيء في الفرد يمكنه من وضع حد لها ، يجب ان يأتي ذلك من بعض القوى الخارجة عن نطاق الفرد ويجب ان تلعب قدرة منظمة دورا بالنسبة للحاجات الروحية كالدور الذي يلعبه الجسم بالنسبة للحاجات الفيزيائية . ويعني هذا ان هذه القدرة لا يمكن الا ان تكون روحية . فان يقظة الوعي هي التي اتت لتخل التوازن الذي كان ينـام ضمنه الحيوان ، ووحده الوعي اذاً يمكنه ان يعطي الوسائل لاعادة هذا التوازن. وهنا يصبح الاكراه المادي بدون نتيجة ، فلا يمكن تغيير القلوب بقوى فيزيائية كيميائية . فبقدر مـا تكـون الشهوات غير منحصرة اوتوماتيا بآنيات فيزيولوجية فهي لا يمكنها بالقدر نفسه ان تتوقف الا امام حد تقر بصوابيته . فقد لا يوافق البشر على الحد من رغباتهم اذا ما اعتقدوا انهم قادرون على تجاوز الحد الذي املي عليهم . ولكنهم لن يستطيعوا ان يملوا شريعة العدل هذه على انفسهم للاسباب التي ذكرناها ، فعليهم

اذاً ان يقبلوها من سلطة يحترمونها وينحنون امامها بعفوية .
والمجتمع وحده هو المؤهل ان يلعب هذا الدور المنظم امـا مباشرة وبمجمله واما بواسطة احد ادواته ، لانه هـو وحده السلطة الاخلاقية التي تفوق الفرد الذي لا يقبل بغير هذا التفوق ، وهو وحده الذي يملك السلطة فـي قول الحق وتحديد النقطة التي على الاهواء الا تتجاوزها ، وهو وحده ايضا الذي يمكنه ان يقدر أي امتياز يجب ان يقدم لكل فئة من الموظفين لما فيه المصلحة العامة .

والحق ان هناك في كل لحظة من التاريخ شعورا غامضا في ضمائر المجتمعات عن قيمة مختلف الخدمات الاجتماعية وذلك بالنظر الى الراتب المتعلق بكل منها وبالتالي قدر الرخاء الـذي يناسب المعـدل الوسطي للشغيلة في كـل مهنة . فالوظائف المختلفة هي شبه متراتبة برأيها وهنـاك مؤشر عن المستوى المعيشي ملصق بكل منها وفقا للمكانة التي تأخذها في التراتب . ووفقا لما هو معروف هناك مثلا طريقة معينة للعيش تعتبر كحد أقصى يمكن ان يضعه العامل نصب عينيه عندما يجهد لتحسين وجوده وحد ادنى يقبل الناس بصعوبة ان يتدنى عنه بدون ان يفقد تقدير الغير . وهذان الحدان يختلفان نسبة للعامل في المدينة وللعامل في الريف ، ونسبة للخادم والاجير الميـاوم ، ونسبة للمستخدم فـي التجارة والموظف الخ ... وبالوقت نفسه يلام الغني الذي يعيش عيشة فقيرة كما يلام هو نفسه ايضا اذا بالغ في التفتيش عن وسائل الرفاهية المفرطة . ويعترض علماء الاقتصاد بدون

جدوى عندما يقولون ان قدرة احد باستهلاك كبير لكمية ضخمة من الثراء قد تشكل صدمة للشعور العام ، ويبدو ان رفض ذلك لا يضعف الا في حقبات الاضطرابات الاخلاقية . فهناك اذاً تنظيم حقيقي بالرغم من انه لا يملك دائما شكلا حقوقيا يحدد بدقة نسبية الحد الاقصى للرخاء الذي يمكن ان تفتش كل طبقة اجتماعية للوصول اليه بشكل مشروع . ولكن السلم الموضوع قابل للتغيير ، فهو يتغير وفقا لتزايد او نقصان الدخل الجماعي ووفقا للتغييرات التي تلحق بالمبادىء الاخلاقية . وهكذا فان ما له طابع البذخ في حقبة ليس له الطابع نفسه في حقبة اخرى . وقد ينتهي المستوى المعيشي الذي كان مكرسا خلال وقت طويل بصورة استثنائية ودون ان يكون له طابع الالزام لطبقة معينة بأن يظهر ضروريا جدا وعادلا .

وتحت هذا الضغط يقر كل انسان بشكل غامض ووفقا للدائرة التي وجد فيها بالنقطة القصوى التي يمكن لطموحاته ان تصل اليها ولا يتطلع ابدا الى أبعد من ذلك ، هذا ، اذا كان على الاقل يحترم النظام ويخضع للسلطة الجماعية أي اذا كان ذا جبلة اخلاقية سليمة ، فهو يشعر في هذه الحال انه ليس حسنا طلب الاكثر . وهكذا يوضع ايضا حد وهدف للاهواء ، من دون ان يكون هذا التحديد صلبا ومطلقا . وكذلك فان المثال الاقتصادي المملى على كل فئة من المواطنين محصور في حدود معينة يمكن للرغبات ان تتحرك ضمنها بحرية . ولكنه ليس لا محدودا . وهذا التحديد النسبي وهذا الاعتدال الذي

ينجم عنه يجعلان البشر مقتنعين بقدرهم ويحثهم باعتدال على تحسينه . ويخلق هذا الاكتفاء المعتدل شعورا بالفرح هادئا ونشيطا ولذة بالعيش يشكلان خصائص الصحة بالنسبة للمجتمعات والافراد . ويتناغم كل انسان بشكل عام مع ظروفه ولا يشتهي الا ما يأمل به بطريقة مشروعة كثمن عادي لنشاطه . ولكن الانسان ليس مجبرا من أجل ذلك على الجمود ، بل يمكنه التفتيش عن تزيين وجوده، ولكن التجارب التي يقوم بها في هذا الاتجاه قد تفشل دون ان تفقده الامل . فحيث انه يحب ما يملكه ولا يضع كل هواه في التفتيش عما يملكه ، فان ما يحصل له من جديد مما يتطلع اليه يمكن الا يتجاوب مع رغباته وتأملاته بدون ان يفقد كل شيء دفعة واحدة ، فقد يبقى لـه الاساسي . فتوازن سعادته ثابت لانه محدد ولا تخل به بعض خيبات الامل .

الا أنه لا يصلح اعتبار تراتب الوظائف صحيحا كما هو موضوع بالنسبة للرأي العام ، اذا لم تعتبر الطريقة التي تملأ بها هذه الوظائف صحيحة. فقد لا يتكيف الشغيل معوضعيته الاجتماعية اذا لم يقتنع انه في الوضعية التي كان عليه ان يكون فيها . اما اذا اعتقد بأنه قادر ان يشغل وضعية اخرى فلن تتمكن الوضعية الحالية من ارضائه . فقد لا يكفي ان يكون متوسط مستوى الحاجات منظما بواسطة الشعور العام وفقا للظروف بل يجب ايضا ان يحدد تنظيم أدق للطريقة التي تفتح فيها الظروف للخاصة . والواقع ان هذا التنظيم موجود في كل المجتمعات ، وهو يتبدل وفقا للمكان والزمان .

فبالسابق كان الاصل هو الذي يلعب الدور شبه الاساسي في التصنيف الاجتماعي . اما الآن فان التصنيف لا يحتفظ بأي تمييز نسبة للاصل الا ذلك الذي ينجم عــن ثــروة وراثية وامتياز . ولكن له في كل مكان وبكل اشكاله الهدف نفسه . وليس ممكنا في أي مكان الا عندما يكون مفروضا على الافراد من قبل سلطة تتجاوزهم أي السلطة الجماعية . ولا يمكنه ان يقوم بدون أن يطلب من البعض او البعض الآخر وبشكل أعم من الجميع ان يقدموا تضحيات وتنازلات باســم المصلحة العامة .

وقد فكر بعضهم في الحقيقة ان هذا الضغط الاخلاقي قد يصبح دون فائدة عندما تتوقف الحالة الاقتصادية عــن الانتقال بطريق الوراثة . فاذا ما قضي على الميراث ، يدخل كل البشر الى الحياة بالموارد نفسها ، واذا ما بوشر الصراع بين المتنافسين في حالة من التكافؤ الكامل لن يستطيع احد ان يجد النتائج غير عادلة. وسيشعر كل الناس بعفوية ان الاشياء هي كما كان يجب ان تكون .

وبالفعل ، فلا مجال للشك بأنه بقدر ما يكون التقارب نحو هذا التكافؤ المثالي ، بقدر ما يصبح الاكراه الاجتماعي اقل ضرورة . ولكن الموضوع ليس سوى موضوع درجات وستبقى الوراثة دائما وهي وراثة المواهب الطبيعية : كالذكاء ، والذوق والقيمــة العلميــة والفنية والادبيــة والصناعية ، والشجاعة والمهارة اليدوية والتي هي قوى يأخذها كل منا

لدى ولادته كما يملك الذي خلق ملاكا راس المال ، وكما كان الشريف يأخذ في الماضي لقبه ووظيفته . فسيتوجب اذاً ايجاد مذهب اخلاقي يجعل الذين لم تساعدهم الطبيعة يقتنعون بالوضعية المتدنية التي تأتت عن قدر ولادتهم . فهل سنذهب الى المطالبة بأن تكون المشاطرة متساوية للجميع والا يعطى الاكثر فائدة والاكثر استحقاقا اي افضلية ؟ ولكن في هذه الحال سيتوجب ايجاد مذهب كثير القوة يجعل هؤلاء يقبلون ان يعاملوا مثل المتوسطين والعاجزين .

ولن يكون هذا المذهب مفيدا ولا المذهب السابق الا اذا اعتبرته الشعوب الخاضعون له ، عادلا . وعندما لا يستمر الا بالقوة وبالعادة فان السلام والتناغم لا يبقيان الا ظاهريا ، ويكون القلق وعدم الاكتفاء كامنين ، ولا تتأخر الشهوات المحصورة بشكل سطحي عن الثورة . وهذا ما حصل في روما واليونان عندما تزعزعت المعتقدات التي كان يرتكز عليها التنظيم القديم للخاصة والعامة وعندما بدات في مجتمعاتنا المعاصرة الافكار المسبقة عن الارستقراطية تفقد سموها القديم . لكن حالة التزعزع هذه هي شاذة ولا تجري الا عندما يجتاز المجتمع ازمة مرضية . وفي الاحوال العادية يعتبر معظم الناس ان التراتب الجماعي عادل . وعندما نقول اذاً ان السلطة هي ضرورية لفرض هذا التراتب على البعض ، فنحن لا نعني بذلك ان العنف هو السبيل الوحيد لاقامته . فحيث ان هذا التنظيم يهدف الى حصر الاهواء الفردية ، عليه ان ينبثق من سلطة تسيطر على الافراد ، ويجب ايضا على حد سواء ان

تطاع هذه السلطة عن احترام لا عن خوف .

وهكذا ليس صحيحا ان النشاط البشري يمكن ان يتحرر من اي كبح ، ولا يستطيع شيء في العالم ان ينعم بهذا الامتياز . لان كل كائن يؤلف جزءا من العالم الذي يرتبط به . ولا ترتبط طبيعته ومظهره فقط بنفسه بل ايضا بالكائنات الاخرى التي تحصره وتنظمه . وبهذا الخصوص لا يختلف الكائن المفكر عن الجامد الا درجة وشكلا . ومن خصائص الانسان ان الكابح الذي يخضع له ليس فيزيائيا بل اخلاقيا اي اجتماعيا . وهو لا يأخذ شريعته من وسط مادي يفرض نفسه عليه بشكل وحشي بل من وعي يتفوق على وعيه ويشعر بتفوقه . وذلك لان الجزء الاكبر والافضل من حياته يتجاوز الجسد ويخرج عن استعباده ولكنه يخضع لاستعباد المجتمع .

ولكن عندما يضطرب المجتمع من جراء ازمة مؤلمة او تحولات مفرحة مفاجئة فانه سيكون مؤقتا غير قادر عن ممارسة هذا الفعل ، ومن هنا يأتي التصاعد العجائي لمنحنى الانتحارات التي ذكرناها سابقا .

والحق انه في حالات الفوضى الاقتصادية يحدث ان يتدهور بعض الافراد من وضعية الى وضعية أدنى من التي كانوا يشغلونها حتى ذلك الوقت . فعليهم اذاً ان يقللوا متطلباتهم وان يحدوا من حاجاتهم وان يتعلموا ان يحصروا انفسهم اكثر . وتضيع ثمار الفعل الاجتماعي فيهم ، ويجب اعادة تكوين تربيتهم الاخلاقية . لكن المجتمع لا يتمكن في

لحظة ان يخضع هؤلاء للحياة الجديدة وان يعلمهم ان يمارسوا على انفسهم هذا الضبط المتزايد الذي لم يتعودوه . وينتج عن ذلك انهم لا يتوافقون مع الظرف المهيأ لهم والذي لا يقبلون حتى مشكله ؛ ومن هنا تأتي الآلام التي تزهدهم بهذا الوجود المتدني قبل أن يخبروه .

ولكن الوضع لا يختلف اذا ما كان منشأ الازمة تزايد مفاجىء للقوة والثروة . وعندئذ حيث ان ظروف الحياة تكون قد تغيرت فان السلم الذي كانت تنتظم عليه الحاجات لا يمكن ان يبقى هو نفسه لكونه يتبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ويحدد بشكل عام الحصة التي عليها ان تعود لكل فئة من المنتجين . ويضطرب التدرج ، ولا يمكن ارتجال تدرج آخر من جهة اخرى ويقتضي مرور بعض الوقت لكي يعيد الوعي العام تصنيف البشر والاشياء . وطالما ان القوى الاجتماعية المحررة لم تجد توازنها من جديد ، فان القيم المتعلقة بكل منها تبقى غير محدودة ولا يمكن التنظيم لفترة . فلا أحد يعرف ما هو ممكن وما هو غير ممكن ، ما هو عادل وما هو غير عادل وما هي المطالب والآمال المشروعة وأي منها يتجاوز الحدود . وبالتالي ليس هناك شيء يسعى المرء اليه . ومهما كان هذا التزعزع سطحيا فانه يطال حتى المبادىء التي توجه توزيع المواطنين على مختلف الاعمال . فبما ان العلاقات القائمة بين مختلف أجزاء المجتمع قد تغيرت بالضرورة فان الافكار التي تعبر عن هذه العلاقات لا يمكنها ان تبقى هي ذاتها . فتلك الطبقة التي ساعدتها الازمة بشكل خاص ليست مستعدة للخضوع ذاته ،

وبالعكس فقد يوقظ مشهد ثروتها المتزايدة كل انواع الحسد من حولها ومن تحتها . وهكذا فان الشهوات التي لم يعد رأي أعمى يضبطها لا تعرف ابدا أين هذه الحدود التي يجب ان تقف عندها . وفي هذه اللحظة تكون في حالة اثارة طبيعية نظرا فقط الى ان الحيوية العامة هي اكثر قوة . فالرغبات تثور لان الازدهار تزايد . وهكذا تثير الافراد الفريسة الغنية المقدمة لهم وتجعلهم اكثر تطلبا يضيقون ذرعا بأي نظام في الوقت الذي يكون فيه النظام التقليدي قد فقد كل سلطة . وتتعزز اذاً حالة الفوضى واللاشرعية نظرا لان الاهواء هي أقل تهذيبا في الوقت الذي تكون فيه أحوج الى تهذيب أشد .

وعندئذ فان تطلبات الافراد ذاتها تجعل من غير الممكن اشباعها . وتذهب طموحاتهم المستثارة الى ابعد من النتائج التي نالوها مهما كانت ، وذلك لان هذه الطموحات لا تتحاشى الذهاب ابعد . ولا يقنعهم اذاً شيء ، ويستمر هذا الاضطراب نفسه دون الوصول الى أي تهدئة . وبالاخص لما كان هذا العدو نحو هدف لا يمكن الوصول اليه لا يستطيع ان يعطي لذة أخرى غير لذة العدو نفسه اذا كان هناك لذة ، لذلك تبقى الايادي خالية . ولكن قد يحدث في الوقت نفسه ان يصبح الصراع اكثر عنفا واكثر ألما نظرا لانه غير منظم ولكون المنافسة متأججة . ويطال هذا كله جميع الطبقات لانعدام التصنيف الذي كان قائما . ويصبح الجهد اكبر عندما يكون دون نتيجة . فكيف لا تضعف ارادة الحياة في مثل هذه الحالات ؟

ويشرح هذا التفسير المناعة الفريدة التي تتميز بهـا البلدان الفقيرة ضد الانتحار . فاذا ما كان الفقر يحمي مـن الانتحار فذلك لانه بحد ذاته كابح ، ومهما حدث فان الرغبات هي مجبرة الـى حـد ما ان تتـلاءم والامكانات ؛ فما نملكه نستعمله جزئيا كـي يهدينا الـى تحديد ما يراد امتلاكه . وبالتالي من يملك اقل يكون مدفوعا أقل الى مد دائرة حاجاته بدون حدود . وهكذا فان العجز باكراهنا على الاعتدال يعوّدنا عليه ، واضافة الى ذلك فحيث تكون الحالة متوسطة لا يأتي شيء لاثارة الرغبة . وعلـى العكس فان الثـروة باعطائنا القدرات ، توهمنا بأننا لا نرتبط الا بأنفسنا . فباضعاف مقاومة العوامل الطبيعية لنا تجعلنا نستنتج انه يمكن أن نتغلب عليها بشكل غير محدود . والواقع انه كل ما شعرنا بأننا أقل تقييدا كلما بدأ لنا الضبط اكثر صعوبة على الاحتمال . فلم تعظم الاديان اذاً القيمة الاخلاقية وحسنات الفقر دون مبرر . وذلك لان الفقر أفضل مدرسة لتعليم الانسان ضبط نفسه . فباجبارنا على تهذيب انفسنا بشكل ثابت يهيئنا للقبول بطاعة التهذيب الجماعي . وقد يوقظ الثراء باثارته للفرد ، هذه الروح الرافضة التي هي منبع اللااخلاقية . ولا يشكل هذا بدون شك سببا لمنع البشرية من تحسين حالتها المادية . ولكن اذا كان الخطر الذي يستتبعه كل تزايد في الثروة ليس بدون دواء فلا يعني ذلك انه يجب الا تراه [الانتحار : من الصفحة ٢٧٢ ـــ الى الصفحة ٢٨٣] .

الاقتصاد واللاشرعية

نركز هنا على حالة اللاشرعية الحقوقية والاخلاقية التي ترزح تحتها الحياة الاقتصادية في عصرنا . ففي هذا التنظيم للوظائف لا وجود فعلـي لأي ضمير مسلكي الا فـي حالته البدائية . فهناك ضمير مسلكي للمحامي والقاضي والجندي والمعلم والطبيب والكاهن الخ ... ولكن اذا ما حاولنا ا نتثبت بكلام محدد الافكار الشائعة عما يجب أن تكون فيه علاقات المستخدَم بالمستخدِم ، ، والعامل برب العمل ، والصناعيين المتنافسين ببعضهم البعض او بالجمهور ، فأي صيغ غامضة نحصل عليها !... بعض العموميات غير الدقيقة عـن الامانة والتضحية اللتين يجب ان يتحلى بهما كل موظف مـن كل نوع نحو رئيسه ، وعن الاعتدال الذي يجب ان يتحلى به أرباب العمل نسبة لتفوقهم الاقتصادي ، وعـن رفض معين لكـل منافسة غير مستقيمة بشكل مفضوح ولكل أستغلال صارخ للمستهلك ، هذا تقريبا كل ما يحتويه الوعي الاخلاقي لهـذه المهن ، زد على ذلك ان معظم هذه المفاهيم لا يملك اي صفة حقوقية ، ويشجعه الرأي العام دون القانون ، ونحن نعرف كم هو الرأي العام لا مبال بالطريقة التي يتم فيها الالتزام بهذه الالزامات . وقد يحل النجاح في أغلب الاحيان مـن الافعال القابلة للوم بشكل يجعل الحد بين ما هو ممنوع وما هو محلل وبين ما هو عادل وما هو غير عادل ، غير ثابت ، ويبدو انه يمكن ان يحركه الافراد نسبيا الى حد ما . ولا يمكن لأخلاق غير دقيقة كهذه وغير متماسكة ان تكوّن مذهبا ، وينتج عن

ذلك ان تنسحب كرة الحياة الجماعية هذه من التأثير الضابط للنظام .

ويجب ان نرد الى هذه الحالة اللاشرعية الصراعات التي لا تنفك تتجدد والفوضى المتنوعة التي يعطينا عنها عالمنا الاقتصادي هذا المشهد الحزين . فبما ان لا شيء يضبط هذه القوى المتواجدة ويملي عليها حدا تحترمه ، فانها تميل الى التطور بدون حدود وتأتي لتصطدم ببعضها فتكبت وتحصر بشكل دائم . وتتوصل الاقوى بدون شك الى سحق الاضعف او احتوائها . ولكن اذا ما استطاع المغلوب على أمره ان يستسلم لاكراه لوقت ما ، لا يؤيده فلا يمكن لهذه الحالة بالتالي ان تكون توازنا ثابتا . وهكذا فان هدنة فرضها العنف ليست سوى مؤقتة ولا تسكّن الانفس . فالاهواء البشرية لا تتوقف الا أمام قدرة اخلاقية تحترمها . واذا لم يكن هنالك سلطة من هذا النوع فقد تسود شريعة القوة وتصبح حالة الحرب الحادة الظاهرة او الكامنة مزمنة بالضرورة .

ومن المؤكد جدا ان حال الفوضى هذه هي ظاهرة مرضية لا تخالف حتى هدف كل مجتمع الا وهو الغاء او على الاقل ادخال الاعتدال في الحرب بين البشر وذلك باخضاع شريعة القوة الى شريعة اسمى . وتذهب محاولة تبرير حالة الفوضى هذه بكونها تساعد نمو الحرية الفردية دون جدوى . وان التناقض الذي اراده الكثيرون بين سلطة النظام والحرية الفردية هو خاطىء جدا . وعلى العكس فان الحرية ونفهم بها

الحرية العادلة التي على المجتمع ان يفرض احترامها ، هـي نفسها حصيلة التنظيم . فلا يمكن ان أكون حرا الا بالقدر الذي يُمنع فيـه الآخرون مـن ان يستفيدوا مـن تفوقهم الفيزيائي او الاقتصادي او غيره المعطى لهم لكي يستعيدوا حريتي . ووحده النظام الاجتماعي يستطيع ان يحول دون سوء استعمال السلطة هذا . ونعرف الآن ما هـو التنظيم المعقد الضروري لتأمين الاستقلال الاقتصادي للافراد والذي بدونه لا ينعمون الا بحرية اسمية .

لكن ما يجعل هذه الحالة في يومنا هذا اكثر خطرا بشكل خاص هو التطور غير المعروف حتى الآن والذي لحق من قرنين تقريبا بالوظائف الاقتصادية . فهي الآن في المرتبة الاولى بينما كانت تلعب في السابق دورا ثانويا . فنحن الآن بعيدون عن الوقت الذي كانت تحتقر فيه وتترك للطبقات الدنيا . ونرى ان الوظائف العسكرية والادارية والدينية تتراجع اكثر فأكثر امامها . وتبقـى الوظائف العلمية وحدها بحالة تمكنها مـن مزاحمتها على المكانة ، وايضا لا اهمية لعلم في عصرنا الا بقدر ما يمكن ان يقدمه للتطبيق أي بجزء كبير للمهن الاقتصادية . ومن اجل هذا استطاع البعض وليس بدون اي حق ان يقولوا عن مجتمعاتنا انها صناعية بشكل اساسي او يميل الى ذلك . وان شكلا للنشاط احتـل هـذه المكانة في مجمـوع الحياة الاجتماعية لا يمكن ان يبقى بكل تأكيد في هذه الدرجة من الفوضى الا وينتج عنه اضطرابات بالغة العمق ، تصبح منبعا للاأخلاقية العامة . فبما ان الوظائف الاقتصادية تستوعب في

يومنا هذا أكبر عدد من المواطنين ، وبما ان افرادا عديدين يقضون حياتهم كلها تقريبا في الوسط الصناعي والتجاري ، ولما كان هذا الوسط لا يملك سوى طابع اخلاقي ضعيف ، فقد يمر الجزء الاكبر من حياتهم خارج كل فعل اخلاقي . والواقع انه يجب لتثبيت الشعور بالواجب بقوة فينا ان تعمل الظروف التي نعيشها الى ايقاظة باستمرار . فنحن لا نميل بشكل طبيعي لاكراه وازعاج انفسنا ، اذا لم نكن مدعوين في كل لحظة ان نمارس على انفسنا هذا الاكراه الذي بدونه لا تقوم الاخلاق . فكيف اذاً سنتعود على ذلك ؟ فاذا كنا في اهتماماتنا التي تملأ تقريبا كل اوقاتنا لا نتبع سوى قاعدة المصلحة الشخصية فكيف يمكننا ان نتذوق الزهد ونكران الذات والتضحية ؟ وهكذا لا يتأخر غياب كل تهذيب اقتصادي عن مد انعكاساته الى ما بعد العالم الاقتصادي نفسه ويستتبع انخفاضا في أخلاق الجمهور .

ولكن ما هي مسببات المرض الملحوظ وما هو دواؤه يا ترى ؟...

لقد أصرينا خصوصا على اظهار ان تقسيم العمل لا يستطيع ان يتحمل هذه التبعة كما كان اتهامه غالبا دون وجه حق . وانه لا يؤدي بالضرورة الى التشتت وعدم التماسك ، بل ان الوظائف تميل الى التوازن والانتظام فيما بينها عندما يحتك بعضها بالبعض الآخر بشكل كاف . لكن هذا التفسير يبقى ناقصا : فاذا كان حقا ان الوظائف الاجتماعية تفتش

بعفوية على ان تتكيف على بعضها اذا كانت علاقتها منتظمة ، فان هذا التكيف من جهة اخرى لا يمكن ان يكون نظاما للتصرف الا عندما تكرسه الجماعة بسلطتها . فالنظام ليس فقط طريقة اعتيادية للعمل بل هو قبل كل شيء طريقة اجبارية للعمل أي منفصلة الى حد ما عن التقدير الفردي . وينعم المجتمع المكتمل وحده بالسمو الاخلاقي والمادي الضروريين لفرض القانون على الافراد . لان الشخصية الاخلاقية الوحيدة التي تأتي فوق الشخصيات الخاصة هي الشخصية التي تؤلفها الجماعة . وهي وحدها ايضا لها الامتداد والاستمرارية الضروريان لحفظ النظام بعيدا عن العلاقات الفانية التي تجسدها يوميا . ولا ينحصر دورها بالاضافة الى ذلك في وضع مفاهيم الزامية للنتائج الاكبر عموما للعقود الخاصة ولكنها تتدخل بطريقة نشيطة وايجابية في تكوين كل نظام . فهي أولا الحكم الطبيعي المختص بايقاف المشاركة على المصالح المتنازع عليها ولاملاء على كل فرد الحدود التي تناسبه . وهي الوحيدة ايضا التي يهمها ان يسود النظام والسلام . فاذا كانت اللاشرعية مرضا، فهذا يعود اولا الى ان المجتمع المصاب لا يمكنه الاستغناء عن التماسك والانتظام اذا ما أراد البقاء . ويعبر التنظيم الاخلاقي او الحقوقي اذاً وبشكل اساسي عن الحاجات الاجتماعية التي يستطيع المجتمع وحده ان يفرضها ؛ فهو يرتكز على حالة من الرأي العام وكل رأي عام هو شيء جماعي فهو اذاً نتاج عمل جماعي . ولكي تنتهي اللاشرعية يجب ايجاد او تكوين جماعة يمكن ان يتألف فيها نسق القواعد غير الموجودة حاليا .

ولا يمكن للمجتمع السياسي في مجموعه او للدولة ان تفـي بهذه الوظيفة ، فـلا يطـال فعلهما وقدرتهما الحيـاة الاقتصادية لكونها خاصة جدا وتتخصص كل يوم اكثر . فلا يمكن تنظيم نشاط مهنة ما بشكل فعال الا بواسطة جماعة قريبة، بشكل كاف من هذه المهنة لكي تستطيع معرفة طبيعة عملها جيدا ، ولكي تحس بكل حاجاتها ويمكنها متابعة كـل تبدلاتها . والوحيدة التي تفي بهذه الشروط هـي الجماعة المنظمة في جسم واحد والتي يؤلفها العاملون فـي الصناعة ذاتها ، وهذا ما يسمى بالرابطة او بالجماعة المهنية .

والواقع انه على المستوى الاقتصادي لا وجود للجماعة المهنية كما لا وجود للاخلاق المهنية . فمنذ ان ألغى القرن الاخير وليس بدون مبرر الرابطات القديمة لم تأت ابدا سوى محاولات مجتزأة وناقصة لاعادة تأليفها على أسس جديدة . ولا شك ان الافراد الذين يتعاطون المهنة نفسها يقيمون علاقة ببعضهم بسبب اهتمامهم المتشابه . ويضعهم حتى تنافسهم في علاقـة . لكـن هـذه العلاقات ليست منتظمـة وترتبط بالمصادفات ولها غالبا طابع فردي كليا ، فقد يحتك هـذا الصناعي بذاك ، ولكن لا يجتمع الجسم الصناعي لهذا او ذاك الاختصاص ليقوم بعمل مشترك . وبالعكس فقد نرى كل اعضاء المهنة الواحدة يقيمون المجمعات لمعالجة موضوع ذي فائدة عامة ، لكن هذه المجمعات ، لا تدوم ابدا اكثر من برهة ، وتغنى بغناء الظروف التي اثارتها وبالتالي تنطفىء الى حد ما الحياة الجماعية التي كانت تناسبها .

والتجمعات الوحيدة التي تدوم الى حد ما هي ما يسمى بالنقابات في يومنا سواء أكانت لارباب العمل أم للعمال . وبالتأكيد تشكل هذه بداية تنظيم مهني غير مكتمل وبدائي . وذلك لان النقابة هي اولا تجمع خاص دون سلطة شرعية وبالتالي دون أي سلطة تنظيمية . وعددها هو نظريا غير محدود حتى في فئة صناعية واحدة ، وكل منها مستقلة عن الاخرى واذا لم تتوحد فليس فيها ما يعبر عن وحدة المهنة في مجموعها . ولا تختلف فقط نقابات أرباب العمل ونقابات العمال وهذا ما هو مشروع وضروري ، بل ايضا ليس بينها احتكاكات منتظمة . فليس هناك تنظيم مشترك يقربها بدون ان يفقدها فرديتها ، وحيث يمكنها وضع التنظيم المشترك الذي بتحديد علاقاتها المتبادلة ، يفرض نفسه بالسلطة نفسها على الجميع ، وبالتالي فان شريعة الاقوى هي التي تحل دائما النزاعات وتبقى حالة الحرب بكاملها . وحالة العمال وارباب العمل في علاقاتهم كحالة دولتين مستقلتين غير متساويتي القوة ، هذا اذا ما استثنينا الذين يقومون بأعمال منافية للاخلاق العامة. وقد يستطيع العمال وارباب العمل ان يوقعوا عقودا فيما بينهم كالتي توقعها الشعوب بواسطة حكامها . ولكن هذه العقود لا تعبر الا عن حالة القوة الاقتصادية الحاضرة لكل فئة ،كما ان المعاهدات التي يبرمها محاربان لا تعبر الا عن حالة القوة العسكرية لكل منهما ، فهم يكرسون أمرا واقعا ولا يمكنهم ان يجعلوه امرا حقوقيا .

ولكي تستطيع الاخلاق والحقوق المهنية ان تقوم في

مختلف المهن الاقتصادية يجب على الجماعة بدلا من أن تكون تراكما غامضا ومفككا أن تصبح محددة ومنظمة أي مؤسسة عامة . ولكن كل مشروع من هذا النوع يصطدم بعدد معين من الافكار المسبقة التي يقتضي تداركها وازالتها (مقدمة الطبعة الثانية لتقسيم العمل الاجتماعي) .

لأجل انصهار الانسان في المجتمع

ان عمل عالم الاجتماع ليس كعمل رجل الدولة ، وليس علينا بالتالي ان نعرض تفاصيل ما يجب ان يكون عليه الاصلاح . فقد يكفينا ان نشير الى المبادىء العامة كما يبدو انها تظهر من الوقائع السابقة .

ما تبينه قبل كل شيء تجربة الماضي ، هو انه على أطر الجماعة المهنية ان تكون دائما في علاقة مع اطر الحياة الاقتصادية . وقد اضمحل نظام الروابط لانه لم يف بهذا الشرط ، فلأن السوق البلدي سابقا قد اصبح وطنيا وعالميا يجب ان تأخذ الرابطة الامتداد نفسه . فبدلا من أن تكون محصورة بحرفيي مدينة ما يجب ان تنمو بطريقة ما لتشمل كل اعضاء المهنة الموزعين على كامل الاراضي ، لانهم بأي منطقة كانوا ان سكنوا المدينة او الريف ، مترابطون ببعضهم ويشاركون في حياة مشتركة . وبما ان هذه الحياة المشتركة هي في بعض النواحي مستقلة عن كل تحديد للمنطقة ، يجب أن تخلق اداة خاصة تعبر عنها وتنظم طبيعة عملها . وبسبب

ابعادها ، تحتك هذه الاداة بالضرورة بالاداة المركزية للحياة الجماعية . لأن الاحداث المهمة بقدر كاف لاثارة اهتمام فئة كاملة من الورشات الصناعية في بلد ما، لها بالضرورة انعكاسات عامة لا يمكن للدولة الا ان تشعر بها وهذا ما يسوقها للتدخل . وهكذا لم يكن دون اساس هذا الميل عند السلطة الملكية بشكل غريزي الى عدم ترك الصناعة الكبيرة منذ ظهورها خارجة عن نطاقها . فقد كان يستحيل عليها ألا تبالي بشكل من النشاط هو بطبيعته قابل للتأثير على المجتمع في مجموعه . لكن هذا الفعل المنظم يجب الا يسوء ليصبح خضوعا قاسيا ، كما حدث في القرن السابع عشر والثامن عشر ، بل على الاداتين ان تبقيا متميزتين ومستقلتين في علاقتهما ، فلكل منهما وظائفه التي يجب أن يفي بها . فاذا ما كانت المبادىء العامة للتشريع الصناعي يعود وضعها للتجمعات الحاكمة ، فانها لا تستطيع ان تجعلها مختلفة وفقا لانواع الصناعة . ويكون دور الرابطة في خلق هذا التنوع . ولا يمنع ابدا هذا التنظيم الموحد للمجموعة في البلد نفسه من تشكيل ادوات ثانوية تضم الشغيلة المتشابهين في المنطقة او الحي ويكون دور هذه الادوات تخصيص التنظيم المهني اكثر وفقا لمتطلبات المحلة او المنطقة . وهكذا يمكن للحياة الاقتصادية ان تنتظم وتتحدد دون أن تخسر شيئا من تنوعها .

وبهذا تأتي حماية نظام الروابط من هذا الميل الى الجمود الذي غالبا ما اتهم به في الماضي ، لانه عيب لاصق الصفة التجزيئية للرابطة . فلكونها انحصرت في المدينة كان حتميا

ان تصبح سجينة التقاليد كما هي المدينة نفسها . وحيث ان الحياة في جماعة ضيقة الى هذا الحد تكون ثابتة تقريبا ، فان العادة تمارس فيها على البشر وعلى الاشياء سلطانا لا يضاهيه سلطان ، وتنتهي حتى الاشياء الجديدة الى ان تصبح مصدرا للخوف . ولم تنتج تقليدية الرابطات اذاً الا عن تقليدية التجزيء وكان لها المبررات نفسها في الوجود ، وما ان ترسخت في التقاليد من ثم حتى بقيت بعد ان زالت الاسباب التي ولدتها والتي كانت تبررها سابقا . ولاجل ذلك عندما فتح التمركز المادي والاخلاقي للبلد والذي نتجت عنه الصناعة الكبيرة ، العقول على رغبات جديدة وايقظ حاجات جديدة وادخل تحركا مجهولا حتى ذلك الوقت في الاذواق ، بقيت الرابطة متعلقة بعناد بعاداتها القديمة وغير قادرة على الاستجابة للمتطلبات الجديدة . وهذا ما لا تتعرض له الروابط الوطنية نظرا لابعادها وتعقدها ، فقد تنشط فيها عقول كثيرة مختلفة لاقامة ثبات دائم فيها ، فقد تحصل بشكل دائم في جماعة مؤلفة من عناصر عديدة ومختلفة ترتيبات جديدة هي منبع الجديد . ولا يكون التوازن في مثل هذا التنظيم جامدا وبالتالي يتناسق بشكل طبيعي مع التوازن المتحرك للحاجات والافكار .

ويجب على كل حال الا نعتقد ان على دور الرابطة ان ينحصر باقامة قواعد وبتفسيرها . فحيث تنشأ جماعة ينشأ بدون شك نظام اخلاقي . ولكن اقامة هذا النظام ليست الا احدى الطرق العديدة التي يظهر بواسطتها كل نشاط جماعي .

فليست الجماعة عبارة عن سلطة اخلاقية توجه حياة اعضائها بل هي ايضا منبع للحياة بحد ذاتها . فمنها تنبعث حرارة تدفىء وتحيي القلوب وتفتحها على المشاركة وتذيب الانانيات . وهكذا كانت العائلة في الماضي هي التي تشرع الحق والاخلاق التي ذهبت قساوتها الى الدرجة القصوى كما كانت ايضا الوسط الذي تعلم فيه البشر لاول مرة ان يتذوقوا فيض المشاعر . وقد راينا في الوقت نفسه كيف كانت الرابطة توقظ في روما كما في العصور الوسطى هذه الحاجات نفسها وتحاول اشباعها . وان رابطات المستقبل سيكون لها وظائف معقدة اكثر نظرا لاتساعها المتزايد . فقد تضاف وظائف اخرى ترجع حاليا لجمعيات او مجتمعات خاصة الى وظائفها المهنية الصرفة . ومنها الوظائف المساعدة والتي يجب لكي تكون حسنة ان يقوم شعور بالترابط بين المساعِد والمساعَد ، وبعض التجانس الذهني والاخلاقي الذي ينتج بسهولة عن ممارسة المهنة نفسها . ويبدو انه على بعض الاعمال التربوية كالتعليم التقني وتعليم الراشدين وغيرهما ، ان تجد في الرابطة وسطها الطبيعي . والوضع مشابه بالنسبة للحياة الفنية ، فقد يبدو متوافقا مع طبيعة الاشياء ان يتطور هذا الشكل السامي للعب واللهو جنبا الى جنب مع حياة جدية عليها ان توازن وتصلح . والواقع اننا نرى في الوقت الحاضر نقابات هي في الوقت نفسه مجتمعات للمساعدة المتبادلة ، ونقابات اخرى تؤسس بيوتا مشتركة

تنظم فيها الملاعب والحفلات الموسيقية والتمثيليات الدرامية . فيمكن اذاً ان نمارس النشاط الرابطي في اشكاله المختلفة .

وهناك مجال لافتراض الرابطة مدعوة لتصبح اساسا او احد الاسس الرئيسية في تنظيمنا السياسي . وقد راينا في الواقع انها اذا ما بدات بكونها خارجة عن النسق الاجتماعي فانها تميل الى الالتزام به بعمق متزايد بقدر ما تتطور الحياة الاقتصادية . وكل شيء يسمح بالتنبؤ انه اذا واصل التقدم سيره في الاتجاه نفسه ، فعلى الرابطة ان تأخذ دائما في المجتمع دورا أكثر مركزية واكثر وزنا . لقد كانت في السابق الجزء البدائي للتنظيم التجمعي . والآن وقد أتت المجموعات تلك الاجسام المستقلة التي كانت سابقا تضيع في الدولة كما يضيع السوق البلدي في السوق الوطني ، أليس من المشروع ان نفكر ان على الرابطة هي ايضا ان تخضع لتحول مقابل وان تصبح الجزء البدائي للدولة والوحدة السياسية الاساسية ؟ وهكذا يصبح المجتمع نسقا واسعا كروابط وطنية بدلا من ان تكون تراكم لمقاطعات متجاورة . ويطلب الكثيرون ان تكوّن المجموعات الانتخابية من التجمعات المهنية وليس من الدوائر الجغرافية . والاكيد انه يمكن بهذه الطريقة ان تعبر المجموعات السياسية بشكل أدق عن تنوع المصالح الاجتماعية وعلاقاتها ، وتصبح هذه الروابط خلاصة صادقة للحياة الاجتماعية في مجموعها . ولكن الا يعني القول بأن على البلد ان يتجمع في في تجمعات مهنية كي يعي نفسه الاعتراف بأن المهنة المنظمة

او الرابطة عليها ان تكون الاداة الاساسية في الحياة العامة ؟

وهكذا يمكن ان نملأ الفراغ الخطر الذي سنشير اليه فيما بعد في بنية المجتمعات الاوروبية وفي مجتمعنا بشكل خاص . وسنرى في الواقع كيف انه بقدر ما نتقدم في التاريخ بقدر ما تمحي اكثر فأكثر التنظيمات التي ترتكز على تجمعات جغرافية كالقرية او المدينة او المقاطعة او المنطقة . . . ولا شك ان كلا منا ينتمي الى مجموعة او دائرة لكن الروابط التي تشدنا اليها تصبح يوما فيوما اكثر عطبا واكثر ضعفا . وتبدو هذه الاجزاء الجغرافية للاكثرية اصطناعية ولا توقظ فينا ابدا مشاعر عميقة . فقد رحل التعصب للمنطقة دون رجعة ، واصبح التعصب للقرية شيئًا باليا لا يمكننا ترميمه عندما نريد . ولا تهمنا الاعمال البلدية او الدائرية ولا تستهوينا ابدا الا بقدر ما تطابق اعمالنا المهنية . ويمتد نشاطنا الى أبعد من هذه الجماعات البالغة الضيق ، ومن جهة اخرى فقد لا نبالي بجزء كبير مما يحدث فيها . وهكذا حصل شبه ترهل عفوي في البنية الاجتماعية القديمة . انما من غير الممكن ان يزول هذا التنظيم الداخلي بدون ان يخلفه شيء ما . ويؤلف المجتمع المركب من ذرات لا متناهية من الافراد غير المنظمين تحاول دولة متضخمة حصرهم وضبطهم ، واقعا اجتماعيا مخيفا حقا . لان الحياة الجماعية هي دائما كثيرة التعقيد ولا يمكن لاداة الدولة الوحيدة أن تعبر عنها . زد على ذلك ان الدولة بعيدة جدا عن الافراد ، فلها معهم علاقات خارجية متقطعة ، ولا يمكنها بالتالي الدخول اولا في الضمائر الفردية لتصهرهم

في المجتمع من الداخل . ولاجل هذا يتحتم انفصال البشر وتباعدهم وتفكك المجتمع في الوسط الوحيد الذي يمكن فيه للبشر ان يكوّنوا شخصيتهم بممارسة الحياة المشتركة . فلا يمكن لامة ان تستمر الا اذا نشأت بين الدولة والخاصة سلسلة من الجماعات الثانوية تكون قريبة بقدر كاف من الافراد لجذبهم بقوة في دائرة عملها وجرفهم بالتالي في سيل الحياة الاجتماعية العام . وكنا بينا كيف ان الجماعات المهنية هي قادرة ان تلعب هذا الدور الذي يدفعها كل شيء نحوه . وهكذا ندرك كم هو مهم وخاصة على المستوى الاجتماعي ان تخرج هذه الجماعات المهنية من حالتها المتقلبة والفوضوية التي بقيت فيها مدة قرن ، وذلك لان هذا النوع من المهن قد استوعب اليوم الجزء الاكبر من القوى الجماعية .

وربما نحن قادرون بشكل افضل الآن ان نفسر النتائج التي توصلنا اليها في نهاية كتابنا عن « الانتحار » . فقد كنا نطرح التنظيم الرابطي القوي كوسيلة لمعالجة الاضطراب الذي يثبته تكاثر الانتحارات بالاضافة الى اعراض كثيرة اخرى . وقد رأى بعض النقاد ان الدواء لا يتناسب وحجم المرض . وذلك يعود الى انهم لم يكترثوا الى الطبيعة الحقيقية للرابطة والى المكانة التي يعود اليها ان تشغلها في حياتنا الجماعية ، والى العيب الخطر الذي ينجم عن زوالها . فلم يروا في الرابطة سوى شركة نفعية ، ينحصر فعلها بتنظيم افضل للمصالح الاقتصادية في الوقت الذي يجب ان تكون فيه حقا

عنصرا اساسيا في بنيتنا الاجتماعية . ويخلق فقدان كل مؤسسة رابطية اذاً في نظام شعب كشعبنا فراغا يصعب تضخيم اهميته . فقد ينقصنا نسق كامل لادوات ضرورية للعمل الطبيعي في الحياة المشتركة . وهذا العيب في التركيب ليس بالتأكيد مرضا موضعيا محدودا بمنطقة في المجتمع بل هو مرض عام يطال كل الجسم وبالتالي فان المحاولة التي تهدف الى وضع حد له لا يمكنها الا ان تعطي نتائج واسعة وذلك يهم الصحة العامة للجسم الاجتماعي (مقدمة الطبعة الثانية لتقسيم العمل الاجتماعي من صفحة ٢٧ ــ الى صفحة ٣٤) .

حقل علم الاجتماع

وهكذا نصل اذاً الى تصور حقل علم الاجتماع بطريقة دقيقة . فهو لا يتضمن سوى مجموعة محددة من الظواهر . فقد يتم التعرف الى الواقع الاجتماعي بواسطة سلطة الاكراه الخارجي الذي يمارسه او يمكن أن يمارسه على الافراد ، ويتم التعرف الى وجود هذه السلطة بدورها اما بوجود الثواب والعقاب المحددين واما بمقاومة الواقع الاجتماعي لكل محاولة فردية تميل الى الاساءة اليه . وانما يمكن تحديد الواقع ايضا بانتشاره داخل الجماعة على ان نعنى وفقا لملاحظاتنا السابقة بأن نضيف اليه كخاصة ثانية واساسية انه موجود مستقلا عن الاشكال الفردية التي يلفها في انتشاره . وفي بعض الحالات

يكون تطبيق الدليل الثاني اسهل من تطبيق الاول . والحق انــه يسهل لخط الاكراه عندما يترجم ببعض ردات الفعل المباشرة في المجتمع كما هو الحال بالنسبة للحق والاخلاق والمعتقدات والعوائد والطرائق . ولكن لا يمكن ان نرى ردات الفعل هذه جيدا عندما لا تكون الا غير مباشرة كالاكراه الذي يمارسه تنظيم اقتصادي . ويسهل عندئذ اختلاط الشمول بالموضوعية . لكن التحديد الثاني ليس الا شكلا آخر للاول . لانه اذا ما تعممت طريقة للتصرف موجودة خارج الوعي الفردي فذلك لا يكون ممكنا الا اذا فرضت نفسها فرضا .

انما يمكن التساؤل عما اذا كان هذا التحديد كاملا . والحق ان الوقائع التي وضعت في الاساس هي كلها طرائق عمل فهي على المستوى الفيزيولوجي . لكن هناك ايضا طرائق وجود جماعية أي وقائع اجتماعية على المستوى الجزئي او الكلي ، ولا يمكن لعلم الاجتماع الا يهتم بمادة الحياة الجماعية. ولكن يبدو للوهلة الاولى ان عدد وطبيعة العناصر الجزئية التي يتركب منها المجتمع والطرائق المرتبة فيها ودرجة التماسك التي توصلت اليها وتوزيع السكان على مسافة الارض وعدد وطبيعة طرق المواصلات وشكل المساكن لا يمكن ردها الى طرائق عمل او شعور او تفكير .

لكن هذه الظواهر المختلفة تطرح اولا الخاصة نفسها التي استخدمناها في تحديد الاخريات . وتفرض طرائق الوجود هذه نفسها على الفرد كطرائق العمل التي تكلمنا عنها .

والحق انه عندما نريد ان نعـرف كيفية التقسيم السياسي لمجتمع ما ومما تتركب هذه الاقسام ، والانصهار الاقل او الاكثر كمالا فيما بينها ، لا يمكننا التوصل الى ذلـك بواسطة التفتيش المادي او المراقبات الجغرافية ، لان هذه الاقسام هي اخلاقية في الوقت الذي تملك فيه بعض الاساس في الطبيعة الفيزيائية . ويمكن فقط دراسة هذا التنظيم مـن خلال الحق العام لانه هو الذي يحددها كما يحدد علاقاتنا العائلية والمدنية. فاذا ما ازدحم السكان في المدن بدلا من انتشارهم في الريف فذلك لان هناك تيارا للرأي العام ودفع جماعي يفرض على الافراد هذا التمركز . ولا يمكننا اختيار اشكال بيوتنا ولا اختيار اشكال ملابسنا ، وعلى الاقل فان الاول هو اجباري كما هو الثـاني . وتحدد طـرق المواصلات بطريقة الزامية الاتجاه الذي تحصل فيه الاسفار الداخلية والتبادلات لا بل طاقة هذه التبادلات والاسفار . وبالتالي يكون هناك مكان للاضافة على لائحة الظواهر التي عددناها على اعتبار انها تطرح العلامة الفارقة للواقع الاجتماعي فئة اخرى . وبما ان هذا التعداد لم يكن كليا فان الزيادة ليست ضرورية .

لكن هذه الزيادة ليست مفيدة ، لان هذه الطرائق في العيش ليست سـوى طرائـق متصلبة للعمـل . فالبنية السياسية لمجتمع ما ليست سوى الطريقة التـي تعودت فيها اجزاؤه ان تعيش مـع بعضهـا . واذا كانت علاقاتهم متينة تقليديا فان الاجزاء المختلفة تميل الى الاندماج ، وتتمايز في الحالة المغايرة . فنوع السكن الذي يفرض نفسه علينا ليس

سوى الطريقة التي تعود عليها العالم الذي يحيط بنا والاجيال السابقة الى حد ما في بناء البيوت . وطرق المواصلات هي نفسها ليست سوى الساقية التي حفرها لنفسه التيار المنتظم للتبادل والسفر بسيلانه باتجاه واحد ... ولا شك انه لو كانت الظواهر على المستوى الكلي هـي الوحيدة لتقديم هذا الثبات فقد يمكن الاعتقاد انها تشكل نوعا فريدا . لكن قاعدة حقوقية هي ترتيب ليس أقل دواما من نوع من انواع الزخرفة مع انها واقع فيزيولوجي . والمثل الاخلاقي هو بالتأكيد اكثر مرونة، ولكنه يملك اشكالا اكثر صلابة من عادة مهنية بسيطة.

فهناك اذاً سلم للفروقات الذي دون ان يعطي حلا في اتجاه التواصل، يربط وقائع البنية الاكثر خاصية الى هذه التيارات الحرة في الحياة الاجتماعية والتي لم تؤخذ بعد في اي قالب محدد . فذلك يعني انه ليس بينها سوى اختلافات في درجة التصلب التي تحملها . فالاولى والاخرى ليستا سوى الحياة الاكثر او الاقل تبلورا . ولا شك انـه يمكن الاستفادة بابقاء تسمية «كلية» للوقائع الاجتماعية التي تخص المادة الاجتماعية ولكن بشرط ان نضع نصب أعيننا انها من طبيعة الاخريات ذاتها . فيمكن لتحديدنا ان يكون شاملا اذا قلنا : يعتبر واقعا اجتماعيا كل طريقة للعمـل ثابتـة ام غير ثابتة وقادرة على ممارسة اكراه خارجي على الفرد ، او ايضا يعد واقعا اجتماعيا ما هو عام علـى امتداد المجتمع مـع احتفاظه بوجود خاص مستقل عن مظاهره الفردية (قواعد المنهج السوسيولوجي من الصفحة ١١ ـ الى الصفحة ١٤) .

طبيعة الوقائع الاجتماعية

يشكل الاقتراح الذي يـرى وجـوب معالجة الوقائع الاجتماعية كما تعالج الاشياء ، وهو الاقتراح الذي يرتكز عليه منهجنـا ، احـد الاقتراحات التـي سببت اكبـر قدر من التناقضات . فقد راى البعض انه من الخيال والريبة تشبيه حقائق العالم الخارجي بحقائق العالم الاجتماعي ، وكان ذلك لانهم خدعوا بمعنى ومدى هذا التشبيه ، الذي لا يهدف الى انزال الاشكال العليا في الكائن الى مستوى الاشكال الدنيا بل بالعكس اعلان درجة للحقيقة بالنسبة للاشكال العليا على الاقل مساوية للدرجة التي يقرها العالم كله للاشكال الدنيا . فنحن لا نقول في الحق ان الوقائع الاجتماعية هي اشياء مادية بل نقول ان الوقائع الاجتماعية هي اشياء بمستوى الاشياء المادية مع انها تختلف عنها .

ما هو الشيء اذاً ؟ الشيء يتعارض مع الفكرة كمـا يتعارض ما نعرفه من الخارج مع ما نعرفه من الداخل . يعد شيئا كل ما لا يمكن ان يكون داخلا بشكل طبيعي في الذهن ، وكل ما لا يمكن ان نكوّن عنه فكرة مناسبة بواسطة التحليل الذهني ، وكل ما لا يمكن للفكر ان يتوصل اليه . الا اذا خرج عن نفسه عن طريق المراقبة والاختبار مرورا بشكل تدريجي من الخصائص الخارجية والتي يمكن الوصول اليها بشكل مباشر ، الى الاعمق والاقل ظهورا . وان معالجة وقائع على مستوى معين كأشياء لا يعني اذاً تصنيفها في هذه الفئة او

تلك مـن الواقع بـل تخصيصها بموقف ذهنـي ، ومباشرة دراستها ، انطلاقا من مبدأ اننا نجهل اطلاقا ما هي ، وان خصائصها المميزة والاسباب المجهولة التي ترتبط بها لا يمكن اكتشافها بالتأمل الكثير الدقة .

وبهذه المفاهيم المحددة يصبح اقتراحنا بعيدا عن الخيال ويمكنه تقريبا ان يظهر كأنه حقيقة تافهة لولا انه لم يكن غالبا مجهولا في العلوم الانسانية وخصوصا في علم الاجتماع . والحق انه يمكننا القول بهذا المعنى ان كل مادة للعلم هي شيء ، ما عدا ربما الاشياء الحسابية التي ببنائنا لها من الاكثر بساطة الى الاكثر تعقيدا يكفي لمعرفة ما هي أن ننظر الى داخلنا ونحلل داخليا النظمة الذهنية التي تنتج عنها . ولكن اذا كان المقصود وقائع بحد ذاتها فهي غير معروفة بالضرورة بالنسبة الينا عندما نباشر درسها العلمي . ومجهولة ، لان التصورات التي يمكن ان نكوّنها خلال حياتنا لكونها وضعت دون منهج ودون نقد تبقى دون قيمة علمية وعلى حدة . وتحمل الوقائع الفردية نفسها هذا الطابع وعلينا ان ننظر اليها مـن هـذا الجانب . والحق انه مع ان هذه الوقائع هي داخلية بالتحديد فان وعينا لها لا يكشف طبيعتها الداخلية وتكوينها . وقـد يعرّفنا هـذا الوعي الـى درجـة معينـة ، ولكـن كما ان الاحساسات تعرفنا الى الحرارة او الضـوء او الصوت او الكهرباء ، فانه هو ايضا يعطينا تأثرات غامضة وعابرة وذاتية دون أن يعطينا فكـرة واضحـة ومميزة ومفاهيم تفسيرية . ولاجل هذا بالتحديد ، تأسس خلال هذا القرن علم نفس

موضوعي قاعدته الاساسية دراسة الوقائع الذهنية من الخارج او كأشياء . ويجب ان يكون الوضع مماثلا بالنسبة للوقائع الاجتماعية بالتأكيد ، لان الوعي لا يمكنه ان يكون اكثر مقدرة على معرفتها من مقدرته في معرفة حياته الخاصة * ويمكن الاعتراض على ذلك بالقول انه بما ان هذه الوقائع الاجتماعية هي صنيعتنا فليس علينا سوى ان نعي انفسنا لنعرف ما وضعنا فيها وكيف كوّناها . ولكننا ورثنا الجزء الاعظم من المؤسسات الاجتماعية كما هي من الاجيال السابقة . فلم نشارك ابدا في تكوينها وبالتالي لا يمكننا ان نكتشف الاسباب التي ولدتها اذا سألنا أنفسنا . لا بل حتى عندما نشارك في تكوينها فقد يصعب ان نستشف الاسباب الحقيقية التي حتمت علينا العمل وطبيعته بطريقة اكثر غموضا وغالبا حتى اكثر خطأ . وحتى عندما يكون المقصود ببساطة مسلكنا الخاص فاننا نعرف بطريقة سيئة الدوافع البسيطة نسبيا التي توجهنا ، فقد نعتقد انفسنا متفانين في الوقت الذي نعمل فيه بشكل اناني ، وقد نعتقد اننا نطيع الحقد في الوقت الذي نكون فيه مستسلمين للحب ، نعتقد اننا نطيع العقل في الوقت الذي نكون فيه مستعبدين للافكار المسبقة غير العقلانية . . . فكيف تكون لنا القدرة بعد ذلك ان نميز بوضوح الاسباب

---

* وهنا نرى انه لقبول هذا الاقتراح ليس ضروريا اثبات ان الحياة الاجتماعية مؤلفة من غير التصورات ، ويكفي القول ان التصورات الفردية والجماعية لا يمكنها ان تدرس علميا الا بشرط ان تدرس بشكل موضوعي .

المعقدة بشكل مغاير والتي تحرك مسلك الجماعة ؟ لان كل فرد لا يشارك الا بجزء صغير فيه ، فهناك شركاء متعددون وما يحدث في الضمائر الاخرى يخفى علينا .

ولا تفرض قاعدتنا اي مفهوم ميتافيزيقي ، او اي تأمل على اساس الكائنات ، وما تطالب فيه ان يكون عالم الاجتماع في حالة ذهنية مماثلة لعلماء الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا عندما ينطلقون في منطقة من مجالهم العلمي غير مكتشفة بعد . ويجب على عالم الاجتماع ان يعي انه في دخوله في العالم الاجتماعي يدخل في المجهول ، ويجب ان يحس بنفسه انه امام وقائع ، ليس لدى احد فكرة عن قوانينها كما هي الحال بالنسبة لوقائع الحياة عندما لم تكن البيولوجيا مكونة بعد ، ويجب ان يستعد لاكتشافات قد تذهله وتفاجئه . ولكن ينقص علم الاجتماع الوصول الى هذه الدرجة من النضج الذهني . فبينما يشعر العالم الذي يدرس الطبيعة الفيزيائية بقوة بالمقاومات التي تعارضه والتي يصعب كثيرا التغلب عليها، فقد يبدو في الحقيقة ان عالم الاجتماع يتحرك بين اشياء شفافة للذهن ، وبسهولة كبيرة نراه يحل المسائل الاكثر غموضا . وفي وضع العلم الحالي لا نعرف حقا حتى المؤسسات الاجتماعية الرئيسية ، مثل الدولة او العائلة او حتى الملكية او العقد والعقاب والتبعة ، ونجهل بشكل كامل تقريبا الاسباب التي ترتبط بها والوظائف التي تملأها ، وقوانين تطورها ، ونوشك ان نرى بعض الاضواء على بعض

النقاط . ويكفي ان نستعرض المؤلفات في علم الاجتماع لنرى كم هو نادر الشعور بهذا الجهل وهذه الصعوبات . ولا يعتبر البعض انفسهم مجبرين فقط على وضع نظريات عن كل المشاكل في وقت واحد ، بل يعتقدون انه يمكنهم ان يصلوا الى ماهية الظواهر الاكثر تعقيدا ببعض الصفحات او بعض الجمل وهذا يعني ان هذه النظريات تعبر عن الفكرة المسبقة التي كانت لدى المؤلف قبل البحث لا عن الوقائع التي لا يمكن استنفادها بهذه السرعة . ولا شك ان الفكرة التي نملكها عن الممارسات الجماعية وما هي وما يجب ان تكون هي عامل قد يؤدي الى تطورها . لكن هذه الفكرة هي نفسها واقع يجب لكي يحدد بشكل مناسب ان يدرس من الخارج لان ما يهمنا معرفته ليس الطريقة التي يتصور فيها مفكر بشكل فردي احدى المؤسسات بل المفهوم المكوّن عند الجماعة عنها . والحقيقة ان هذا المفهوم هو وحده الفعال اجتماعيا . ولكن لا يمكن معرفته بمراقبة داخلية بسيطة لانه ليس موجودا بكامله عند أي منا ، فيجب اذاً ايجاد بعض العلامات الخارجية التي تجعله محسوسا . واكثر من ذلك فهو لم يخلق من العدم وهو نفسه نتيجة لاسباب خارجية يجب معرفتها للتمكن من تقدير دوره في المستقبل .. ومهما عملنا فان علينا اذاً ان نرجع دائما الى المنهج ذاته (مقدمة الطبعة الثانية لقواعد المنهج السوسيولوجي من الصفحة ١٢ ــ الى الصفحة ١٥) .

١ ـ اول هذه الفرضيات هي التالية : يجب ابعاد كل الافكار المسبقة بشكل منسق وليس ضروريا ان نبرهن هذه القاعدة ، فهي تنتج عن كل ما قلناه سابقا . وهي على كل حال اساس كل منهج علمي . وليس الشك المنهجي عند ديكارت في الاساس الا تطبيقا لها . واذا ما حاول ديكارت عندما كان سيؤسس العلم ان يتخذ قانون الشك بكل الافكار التي وصلت سابقا ، فذلك لانه لا يريد الا استعمال مفاهيم موضوعة علميا اي مبنية على اساس المنهج الذي وضعه ، ويجب رفض كل المفاهيم التي تاتي عن مصدر آخر على الاقل بشكل مؤقت . وقد رأينا سابقا ان نظرية المعبود عند بايكون ليس لهـا معنى آخر . وتتفق هاتان النظريتان اللتان غالبا ما تعارضتا على هذه النقطة الاساسية . فيجب اذاً ان يمتنع عالم الاجتماع عن استعمال هذه المفاهيم التي تكونت خارجا عن العلم ولاجل حاجات ليس لها شيء علمي اما عندما يحدد هدف ابحاثه واما خلال برهنته . ويجب ان يتحرر من التأكد الخاطىء الذي يسـيطر على عقول العامة ، وان يهز لمرة واحدة استعباد هذه الفئات التطبيقية التي انتهى بها تعود طويل الـى جعلها طاغية . وعلى الاقل اذا ما الزمته الضرورة احيانا الى اللجوء الى هذه المفاهيم عليه ان يرجع اليها مع وعيه بقلة قيمتها لكي لا يستدعيها لتلعب في تعاليمه دورا لا تستأهله .

وما يجعل هذا التحرر صعبا بشكل خاص فـي علـم

الاجتماع هو تحيز الشعور غالبا . فنحن نهوى في الواقع معتقداتنا السياسية والدينية وممارساتنا الاخلاقية ، بشكل يختلف عن هوانا لاشياء العالم الفيزيائي . وبالتالي فان هذا الطابع للهوى ينتقل الى الطريقة التي ندرك فيها والتي نفسر بها الاشياء . فالافكار التـي لدينا تستملك قلبنـا وكذلك موضوعها فهي تأخذ سلطة لا تتحمل المعارضة . فكل رأي يزعجها يعالج كعدو واذا ما طرحت فكرة لا تتفق مع الفكرة لدينا عن الوطنية والكرامة الفردية مثلا ، فان مصيرها الانكار مهما كانت البراهين التي ترتكز اليها . فلا يمكن ان نقبل بحقيقتها وننتهي منها بعدم استقبالها . ويقترح الهوى لتبرير نفسه اسبابا نجدها بسهولة تقريرية وحاسمة . وقد يمكن لهذه الافكار من التأثير بشكل يوقف البحث العلمي . ومحاولة اخضاعها كالظواهر التي يعبر عنها لتحليل بارد وناشف يثير بعض العقول . وكل من يحاول المباشرة بدرس الاخلاق مـن الخارج واعتبارها حقيقة خارجية يبدو لهؤلاء الضعفاء فاقدا للمعنى الاخلاقي كما يبدو المشرّح للجثث بالنسبة للعامة فاقدا للاحساس العام .

ولا يمكن ان نثور بشكـل قـوي ضد هذا التعليم الروحاني الذي هو ككل روحانية في الاساس تجريبي متخفي رافض لكل علم . وليس للمشاعر ذات المادة الاجتماعية أي افضلية على الباقية لانه ليس لها أي مصدر آخر . فقد تكونت هي ايضا تاريخيا وهي نتـاج الخبرة الانسانية لكنهـا خبرة غامضة وغير منظمة . فهي لا تنتج عن أي استباق متسام

للحقيقة بل هـي محصلة لكـل انـواع التأثرات والانفعالات المكدسـة دون ترتيب وبتصادف الظـروف وبـدون تفسير منهجي . فبدلا من ان تأتينا بحقائق اعلى من الحقائق العقلية تتألف بشكل كلي من حالات قوية بالحقيقة لكنها مضطربة . وان اعطاءها اهمية مماثلة يعني اعطاء قدرات الذهن الدنيا الافضلية على الاكثر ارتفاعا أي الحكم على النفس بالجدال الاكثر او الاقل خطابية . وعلم بهذا الشكل لا يمكن ان يرضي الا العقول التي تفضل ان تفكر باحساسها بدلا من منطقها ، وتفضل الحاصلات المباشرة والغامضة للاحساس على التحليل الصبور والواضح الذي يقوم بـه العقل . فالشعور هو مادة للعلم وليس دليلا لوجود الحقيقة الاجتماعية . واخيرا ليس هناك علم لم يصادف في بدايته مقاومات مماثلة . ففي وقت من الاوقات عارضت المشاعر المتعلقة بأشياء العالم الفيزيائي والتي كان لها طابع ديني او اخلاقي ، تأسيس علوم فيزيائية بالقوة نفسها . ويمكن الاعتقاد بأن هذه الفكرة المسبقة المطاردة من علم الى علم ستنتهي الى الزوال في علم الاجتماع نفسه حيث استراحتها الاخيرة لتترك الميدان حرا للعالم .

٢ ـ لكن القاعدة السابقة هي كلها سلبية . فهـي تعلم عالم الاجتماع الهروب من سلطان الافكار العامة ليركز انتباهه على الوقائع ، ولكنها لا توضح الطريقة التي يمكنه فيها ان يمسك بهذه الوقائع لدراستها موضوعيا .

فكل بحث علمي يتطرق الى جماعة محددة مـن الظواهر

التـي تستجيب للتحديد نفسه . وعلـى اول مسلك لعالم الاجتماع ان يكون تحديدا للاشياء التي يعالجها لكي نعرف ويعرف هو جيدا ما هو الموضوع . فهذا هـو الشرط الاول والضروري لكل برهان وكل تأكد . فلا يمكن ان نبحث في نظرية الا اذا تعرّفنا الى الوقائع التي عليها ان تثبتها . وعليه، بما ان الهدف للعلم قد تألف من هذا التحديد الاساسي ، فان هذا الهدف قد يكون شيئا او لا وفقا لطريقة صياغة هـذا التحديد .

وعلى هذا التحديد لكي يكون موضوعيا ان يعبر بالتأكيد عن الظواهر بالنسبة لا لفكـرة ذهنية بـل للخصائص التي تحملها . ويجب ان يميزها بواسطة عنصر داخل في طبيعتها لا بتلاؤمها لفكرة اكثر او أقل مثالية. والواقع انه عندما سيبدأ البحث الذي لم يسبقه أي اخضاع للوقائع الى التحليل ، فان الخصائص الوحيدة التي يمكن الوصول اليهـا هي الموجودة خارجية بشكل كاف لكي تكون مرئية مباشرة . ولا شك ان ما هو متموضع في العمق هو اساسي اكثر، وقيمته التفسيرية عالية ، لكن ذلك مجهول في هذه المرحلة للعلم ولا يمكـن ان يعرف مسـبقا الا اذا استبدلنا الواقع ببعض مفاهيم العقل . وعليه ، يجب التفتيش عن مادة التحديد الاساسي في الظواهر الخارجية . ومن جهة اخرى يتضح ان على هذا التحديد ان يتضمن دون استثناء او تمييز كـل الظواهر التـي تحمل الخصائص نفسها . لانه ليس لدينـا أي سبب او وسيلة للاختيار فيما بينها . وهذه الخصائص هي عندئذ كل مـا

نعرفه عن الواقع وبالتالي يجب ايجاد تحديد جازم للطريقة في تصنيف الوقائع . ولا نملك أي دليل يمكنه ولو جزئيا ان يعطل انعكاسات الدليل السابق . ومن هنا القاعدة التالية : لا تؤخذ كمادة للبحث الا مجموعة من الظواهر محددة سابقا ببعض الخصائص الخارجية المشتركة ، ويتضمن هذا التحديد نفسه كل الظواهر التي تستجيب لهذا التحديد . فقد نلحظ مثلا وجود عدد ما من الافعال تحمل جميعها هـذا الطابع الخارجي والتي عند تنفيذها تحتم ردة فعل معينة مـن قبل المجتمع تسمى عقاب . فعلينا ان نكوّن مـن هـذه الافعال مجموعة من النوع نفسه ونفرض عليهـا عنوانـا مشتركا ؛ فنسمي جريمة كل فعل تقابله عقوبة ونجعـل مـن الجريمة المحددة هكذا مادة لعلم خاص يسمى بعلم الجريمة . وقد نرى كذلك في كل المجتمعات المعروفة مجتمعا جزئيا ذا علاقة خارجية وهي تكونه في معظم الاحيان من افراد أقارب تربطهم روابط حقوقية . فعلينا ان نجعل من الوقائع التي ترجع الى هذا الواقع ، مجموعة خاصة نعطيها اسما خاصا هو ظواهر الحياة العائلية . ونسمي عائلة كل تراكم من هذا النوع ونجعل من العائلة المحددة بهذا الشكل مادة لبحث خاص لم يحمل اي تسمية محددة حتى الآن في التعابير السوسيولوجية . وعندما سننتقل فيما بعد من العائلة بشكل عام الى الاصناف العائلية المختلفة ، علينا تطبيق القاعدة نفسها . وعندما سنباشر مثلا دراسة الزمر او العائلات الابوية او العائلات الامومية ، علينا

ان نبدأ بتحديدها وبالمنهج نفسه . وعلينا ان ننظم مادة كل مشكلة سواء أكانت عامة او خاصة وفقا للمبدا نفسه .

وبسيره وفقا لهذه الطريقة يضع عالم الاجتماع رجله في الواقع من خطوته الاولى . والواقع ان طريقة تصنيف الوقائع لا ترتبط به وبشكل عقله الخاص بل بطبيعة الاشياء . فالعلاقة التي تؤدي الى تصنيفها في هذه الفئة او تلك يمكن ان تظهر لكل البشر وان يعترف بها كلهم ويمكن للآخرين ان يراقبوا ما اثبته الباحث . والحقيقة ان الفكرة المكونة بهذا الشكل لا تلتزم دائما ولا تلتزم بشكل عام بأطر الرأي العام . فمن المؤكد مثلا ان الـرأي العـام لا يرى في احـداث التفكير الحر والاخلاق بالمراسم جرائم حتى بالنسبة للمجتمعات التي تعاقبها بانتظام وقسوة . وهكـذا فان الزمرة ليست عائلة بالمعنى الشائع للكلمة . وهذا لا يهم ، لان المقصود ليس الاكتشاف البسيط لوسيلة تسمح لنـا بايجاد بشكل اكيد الى حد ما الوقائع التي تنطبق عليها كلمات العامية والافكار التـي تعبـر عنها هذه الكلمات ، بل ما يتوجب هو تأليف مفاهيم جديدة لكل جزء على ان تكون مناسبة لحاجات العلم ومعبر عنها بتعابير خاصة . ولا يعني هذا ان المفهوم العامي لا يفيد العالم ، بل يخدمه كدليل . فبواسطته يعلم بوجود مجموعة ظواهر في مكان ما تحت تسميـة واحدة وعليهـا بالتالي أن تحمـل خصائص مشتركة . وبما أن هذا المفهوم لا يوضع دون ان يكون قد احتك الى حد ما بالظواهر ، فانه يدلنا احيانا وبشكل عام في اي اتجاه يجب ان نبحث عنها ولكن بما انه مكوّن بشكل عامي

فمن الطبيعي الا يتطابق بدقة مـع المفهوم العلمي الموضوع انطلاقا منه * .

ومهما كانت هذه القاعدة اكيدة ومهمة فان علم الاجتماع لا يلزم بها ابدا ، وذلك يعود بالتحديد الى انه يعالج اشياء لا ننفك نتكلم عنها كالعائلة والملكية والجريمة .... ويبدو في اغلب الاحيان انه مـن غير المفيد لعـالم الاجتماع ان يعطيها تحديدا مسبقا ودقيقا . فنحن متعودون على استعمال هذه الكلمات في كل لحظة في محادثاتنا الى حد يبدو فيه من غير المفيد تحديد معناها الذي نأخذها فيه . ففي هذه الحالات نرجع ببساطة الى الراي العام . لكن هذا الراي هو في أغلب الاحيان غامض . وهذا الغموض يؤدي الى جمع اشياء كثيرة الاختلاف في الواقع تحت التسمية نفسها وتحت التفسير ذاته وينتج عن هذا خلط معقد .

وفي حالات اخرى هناك اهتمام بتحديد الغاية التـي

---

* ونذهب في التطبيق دائما من المفهوم العامي والكلمة العامية ، ونبحث عما اذا كان بين الاشياء التي تشير اليها هذه الكلمة مـا يحمـل خصائص خارجية مشتركة ، فاذا ما وجدت وكان المفهوم المكون من تجمع الوقائع المتقاربة بهذا الشكل يتطابق كليا وهذا ما هو نادر ، او جزئيا مع المفهوم العلمي يمكن الاستمرار في تسمية المفهوم العلمي بالكلمة نفسها التي يحملها المفهوم العامي والاحتفاظ بالتعبير المتداول في اللغة العامية فـي العلم . واذا ما كان التباعد عظيما واذا كان الرأي العام يخلط بين عدة افكار متميزة ، يصبح فرضا خلق مفاهيم خاصة وجديدة .

سيهدف اليها البحث ، لكن بدلا من ادخال جميع الظواهر التي تحمل الخصائص الخارجية نفسها وجمعها تحت عنوان واحد هناك محاولة للتصفية . فيتم اختيار البعض كنوع من النخبة وينظر اليها وكأنها لها الحق وحدها بأن تحمل هذه الخصائص. اما الباقية فتعتبر فاقدة لهذه العلاقات المميزة ولا يحسب لها حساب . ولكن يسهل التنبؤ بأننا لا نحصل بهذه الطريقة سوى على فكرة ذاتية ومجتزأة . ولا يمكن لهذه التصفية ان تحصل الا وفقا لفكرة مسبقة لكن في بداية العلم لم يستطع اي بحث ان يثبت حقيقتها واذا ما كانت ممكنة . ونحن لا نحتفظ بالظواهر المختارة الا لأنها كانت متوافقة اكثر مـن غيرها مـع المفهوم المثالي الذي كان لدينا عن هذا النوع من الحقيقة ...

ويدفع هذا الخطأ المنهجي بعض الباحثين الى رفض وجود كل نوع من الاخلاقية عند المتوحشين . فهم يذهبون من الفكرة القائلة بأن اخلاقنا هي الاخلاق الحقة ، والحقيقة انها مجهولة من الشعوب البدائية او لا وجود لها الا فـي حالة بدائية . لكن هذا التحديد هو اعتباطي . فلنطبق قاعدتنا وكل شيء سيتغير . فلكي نحدد اذا ما كانت القاعدة اخلاقية ام لا ، يجب البحث فيما اذا كانت تحمل ام لا تحمل العلامة الخارجية للاخلاقية ، وتتألف هذه العلامة من عقاب كبحي غامض ، أي لوم من قبل الراي العام الذي يثأر لكل اخلال بالقاعدة وكل ما نكون امام واقع يحمل هذا الطابع ليس لنا الحق بأن ننكر عليه صفته الاخلاقية ، لان هذا برهان على انه من طبيعة الوقائع الاخلاقية الاخرى نفسها . والحق اننا لا نصادف فقط

القواعد من هذا النوع في المجتمعات الدنيا بل انها اكثر عددا مما هي عليه في المجتمعات المتمدنة . والافعال المتعددةالمتروكة حاليا للتقدير الحر عند الافراد هي عندئذ مفروضة اجباريا . ونرى هكذا ما هو الخطأ الذي ننساق اليه اما عندما لا نحدد او عندما نحدد بشكل خاطىء .

لكن قد يقال : الا يعني تحديد الظواهر بخصائصها الظاهرة اعطاء الخصائص السطحية نوعا من الاهمية على الصفات الاساسية ؟ اليس هذا وضعا للاشياء على رأسها بدلا من وضعها على عقبها بهذا الانقلاب في الترتيب المنطقي ؟ وهكذا فاننا عندما نحدد الجريمة بالعقوبة نعرض انفسنا بشكل محتوم لكي نتهم باستخلاص الجريمة من العقوبة وبرؤية المقصلة مدعاة للخجل وليس الفعل الذي يكفر عنه وفقا للمقال المعروف جيدا بهذا الشأن . لكن الاتهام يرتكز على خلط . وذلك لان التحديد الذي اعطينا قاعدته موضوع في بداية العلم ، فلا يمكنه أن يهدف الى التعبير عن ماهية الحقيقة بل عليه ان يجعلنا فقط قادرين على الوصول اليها فيما بعد . ووظيفته الوحيدة هي الاحتكاك بالاشياء . وبما انه لا يمكن للعقل ان يصل اليها الا من الخارج فانه يعبر عنها بما هو خارجي ، ولكنه لا يفسرها بهذه الطريقة بل يعطي فقط اول نقطة ضرورية للانطلاق في تفسيراتنا . فمن المؤكد ان العقوبة لا تصنع الجرم ، لكنها هي التي تظهره لنا خارجيا وبالتالي يجب أن نذهب منها اذا ما أردنا التوصل الى فهمه .

ولا يكون للاعتراض اساس الا اذا كانت الخصائص الخارجية عارضة في الوقت نفسه اي انها لا ترتبط بالخصائص الاساسية ، وفي هذه الحالات لا يعد العلم يملك اي وسيلة للذهاب ابعد من الخصائص التي اشار اليها ، فلا يمكن ان يتعمق في الحقيقة اذ لم يعد هناك اي علاقة بين السطح والعمق . ولكن اذا لم يكن مبدأ السببية كلمة فارغة ، يمكن التأكد عند تواجد الخصائص المحددة بشكل مماثل وبدون اي استثناء في كل الظواهر على مستوى معين بانها تتمسك بقوة بهذه الظواهر وترتبط بها . فاذا ما كانت مجموعة معينة من الافعال تحمل جميعها خاصية الارتباط بعقاب جزائي فذلك يعني ان هناك رابطا حميما بين العقوبة والصفات التي تكوّن هذه الافعال . وبالتالي مهما كانت هذه الخصائص سطحية فانها تهدي جيداً العالم ، ان سبق وروقبت بمنهجية ، الطريق التي عليه ان يتبعها للدخول في اعماق الاشياء . فهذه الخصائص هي اذاً الحلقة الاولى والضرورية من السلسلة التي سيعرضها العلم فيما بعد في تفسيراته .

وبما ان خارج الاشياء يعطى الينا بواسطة الاحساس ، فيمكن القول باختصار ان على العلم لكي يكون موضوعيا ان ينطلق لا من المفاهيم المكونة بل من الاحساس . وعليه ان يأخذ عناصر تحديداته الاساسية من المعطيات المحسوسة . والحق انه يكفي ان نتصور مادة العمل العلمي حتى نفهم بأنه لا يمكن ان يسير بشكل آخر . فالعلم بحاجة لمفاهيم تعبر عن الاشياء كما هي وليس كما هو مفيد ادراكها في الممارسة . ولما كانت

المفاهيم التي تكونت خارج عمل العلم لا تستجيب لهذا الشرط ، فيجب اذاً خلق مفاهيم جديدة . ويرجع من اجل ذلك بعد ان يستبعد الافكار العامة والكلمات التي تعبر عنها ، الى الاحساس لمادة اولى وضرورية لكل المفاهيم . فمن الاحساس تنطلق كل الافكار الخاصة والعامة سواء أكانت صحيحة ام خاطئة علمية أم لا . ولا يمكن لنقطة انطلاق العلم والمعرفة التأملية ان تكون مغايرة لنقطة انطلاق المعرفة العامية والممارسة . وتبدأ المفارقات فيما بعد بطريقة تشكيل هذه المادة المشتركة .

٣ ــ لكن الاحساس قد يكون ذاتيا بسهولة . ومن هنا قاعدة الاستبعاد في العلوم الطبيعية للمعطيات المحسوسة التي قد تكون شخصية بالنسبة للباحث والاحتفاظ بشكل كلي بكل المعطيات التي تحمل مستوى كافيا من الموضوعية . فهكذا يستبدل عالم الفيزياء التأثرات الغامضة التي تنتج عن الحرارة او الكهرباء بالصورة المرئية لتقلبات الميزان الحراري او الميزان الكهربائي . وعلى الخصائص الخارجية التي يحدد بالنسبة لها غاية ابحاثه ان تكون موضوعية بقدر الامكان .

ويمكن القول مبدئيا ان الاحداث الاجتماعية هي اكثر قابلية للتصور الموضوعي بالقدر الذي تتحرر فيه بشكل كامل من مظاهر الوقائع الفردية .

والحق ان الاحساس يكون اكثر موضوعية بالقدر الذي تكون فيه غايته اكثر ثباتا . لان شرط كل موضوعية هو وجود

نقطةواحدة هادية وثابتة يمكن ان يعود اليها التصور لتصفية كل ما هو متغير لانطلاقه من الذاتية . واذا ما كانت النقاط الهادية الوحيدة المعطاة هي نفسها متغيرة ، واذا ما كانت مختلفة باستمرار بالنسبة لنفسها ، فاننا نفقد كل قياس مشترك كوسيلة لنميز في تأثراتنا ما يرتبط بالخارج مما يأتي منا . لكن طالما ان الحياة الاجتماعية لم تتوصل الى الانعزال عن الوقائع الخاصة التي تجسدها لتنتظم على حدة ، فانها تملك دائما هذه الخاصية ، لانه بما ان هذه الوقائع لا تحمل الشكل نفسه من مرة لاخرى ومن لحظة لاخرى ولا تنفصل عنه فانها تعطيها تحركها . وعندها تتألف هذه الحياة الاجتماعية من تيارات حرة هي باستمرار في طريق التحول ولا يمكن لنظر الباحث ان يتوصل الى تثبيتها . ويعني ذلك ان هذا الجانب ليس الجانب الذي يتوصل العالم من خلاله الى مباشرة دراسة الواقع الاجتماعي . ولكننا نعرف انها تحمل خاصية للتبلور دون ان تتوقف عن البقاء كما هي . وخارجا عن الافعال الفردية التي تثيرها تظهر العادات الجماعية تحت اشكال محددة كالقواعد الحقوقية والاخلاقية والامثال الشعبية ووقائع البنى الاجتماعية ... وبما ان هذه الاشكال موجودة باستمرار ولا تتغير وفقا للتطبيقات المختلفة التي تخضع لها فانها تشكل هدفا ثابتا ونسقا ثابتا هو دائما تحت نظر الباحث ولا يترك مجالا للتأثرات الذاتية والمراقبات الشخصية . فالقاعدة الحقوقية هي هي وليس هناك طريقتان لادراكها ، لان هذه الممارسات ليست من جهة اخرى سوى الحياة

الاجتماعية المتصلبة ، ويكون بالتالي مشروعا دراسة الحياة الاجتماعية من خلال تلك القواعد اذا لم يكن هناك تعليمات مخالفة .

فعندما يباشر عالم الاجتماع اذاً في اكتشاف مستوى معين من الوقائع الاجتماعية عليه ان يجهد النظر اليها من الجهة التي تظهر فيها منعزلة عن مظاهرها الفردية . وعلى ضوء هذا المبدأ درسنا الترابط الاجتماعي في اشكاله المختلفة وتطورها خلال نسق القواعد الحقوقية التي تعبر عنه . وهكذا اذا ما حاولنا تمييز وتصنيف الانماط العائلية المختلفة وفقا للاوصاف الادبية التي يعطينا اياها المسافرون وفي بعض الاحيان المؤرخون فاننا نرى خلطا بين الانواع الاكثر اختلاقا وتقريب الانماط الاكثر بعداً . وبالعكس اذا اخذنا التركيب الحقوقي للعائلة او بشكل خاص الحق الوراثي كأساس لهذا التصنيف فيكون لدينا دليل موضوعي يوقينا كثيرا من الاخطاء بالرغم من انه غير معصوم عن الخطأ . هل نريد تصنيف انواع الجرائم المختلفة ؟ يجب ان نجهد لاعادة تركيب طرق العيش والعادات المهنية المتداولة في عوالم الجريمة المختلفة ، وهكذا نتعرف الى انماط للجرائم بالقدر الذي يحمل فيه هذا التنظيم اشكالا مختلفة . وللوصول الى التقاليد والمعتقدات الشعبية يجب ان نتوجه الى العبر والامثال التي تعبر عنها . ولا شك انه بسيرنا هذا يمكن ان نترك بشكل مؤقت خارج العلم المادة المحسوسة للحياة الجماعية والتي مهما كانت متغيرة فانه ليس لدينا الحق ان نفترض مسبقا انها غير قابلة للفهم . ولكن

اذا ما اردنا ان نتبع طريقا منهجيا يجب ان نضع اسس العلم الاولى على ارض صلبة لا على رمال متحركة ويجب ان نتطرق الى المملكة الاجتماعية من الاماكن التي تظهر قابلية للبحث العلمي . ويصبح فيما بعد ممكنا فقط دفع البحث الى ابعد والامساك شيئا فشيئا بمحاولات للتقدم نحو هذه الحقيقة الهاربة التي ربما لن يستطيع العقل البشري ابدا ان يمسك بها بشكل تام .

سلطة الجماعة الاخلاقية

لم اقل ان السلطة الاخلاقية في المجتمع تأتي من دوره كمشرّع اخلاقي وهذا ما قد يبدو خلفا . بل قلت العكس تماما فهو مؤهل للعب هذا الدور كمشرّع لانه مغمور بنظرنا بسلطة اخلاقية . فكلمة سلطة اخلاقية تتعارض مع كلمة سلطة مادية وتفوق فيزيائي . فالسلطة الاخلاقية هي حقيقة نفسية ووعي اعلى واغنى من وعينا الذي نحسه خاضع لذلك الوعي. ويبنت كيف ان المجتمع يحمل هذا الطابع لانه المنبع لكل القدرات الذهنية التي تشكل الحضارة . فمن المجتمع تأتينا ماهية حياتنا الذهنية . فعقلنا الفردي يساوي ما يساوي العقل الجماعي الذي ليس له هوية اي العلم لانه الشيء الاجتماعي اولا بطريقة تكوينه وبطريقة بقائه . فاستعداداتنا الاسطاطيقية ورهافة ذوقنا بما هو الفن الشيء الاجتماعي بالدرجة نفسها . كما اننا مدينون للمجتمع بسلطاننا على الاشياء التي تكون جزءا

من عظمتنا . فالمجتمع هو الذي يحررنا من الطبيعة ، فليس من الطبيعي بعد ذلك ان نصوره ككائن نفسي يتفوق علينا ونبثق منه ؟ وهكذا نفسر سبب انحنائنا امامه باحترام عندما يطلب منا هذه التضحيات الكبيرة او الصغيرة التي تشكل دورة الحياة الاخلاقية .

فالمؤمن ينحني امام الله لانه يعتقد انه يستمد وجوده منه وخصوصا عقله وروحه . ولدينا الاسباب نفسها لنحس بالشعور نفسه امام الجماعة .

لا أعرف ما هو الكمال المثالي والمطلق ولا أطلب منكم ان تعتبروا المجتمع مثالي الكمال ، كما اني لا اعطيه حتى كمالا نسبيا اكثر من كمالنا ، كل ذلك يخرج عن المسألة . فللمجتمع صغائره وايضا كبائره ، ولكي نحبه ونحترمه ليس ضروريا ان نتصوره بشكل مغاير لما هو عليه . فاذا كنا لا نستطيع ان نحب ونحترم الا ما هو مثالي الكمال اذا افترضنا أن لهذا التعبير معنى ، فان الله نفسه لا يمكن أن يكون هدف هذا الشعور ، لان منه يأتي العالم والعالم مليء بالنقص والقبح .

وقد درجت العادة الى حد ما على احتقار المجتمع . فلا يرى فيه البعض سوى بوليس بورجوازي وقوى أمن تحميه . وهذا يعني التعامي عن الحقيقة الاخلاقية الفنية والمعقدة جدا والتي يمكن ان نلحظها بالاختبار .

ومن المؤكد انه بنظر وعينا الاخلاقي المعاصر تفرض الاخلاقية الكاملة المكملة بالقدر الذي يمكننا ادراكه القاعدة

التالية وهي انه عندما نريد ان نتلاءم مع قاعدة اخلاقية علينا ليس فقط ان نريد التلاؤم مع هذه القاعدة بل ايضا ان نريدها هي نفسها ، وهذا لا يمكن الا اذا لحظنا الاسباب التي تبرر القاعدة واذا حكمنا عليها بأنها حقيقية . لكن يجب الاعتراف ان هذا هو حد مثالي نحن بعيدون عنه بشكل غير محدود مهما كان مفهومنا الاخلاقي . فنحن نجهل حاليا ونجهل كليا ليس فقط الاسباب التاريخية بل الاسباب الموجهة التي تبرر اكثرية مقوماتنا الاخلاقية ، والاعتراف بالجهل هذا هو أفضل لطلابنا من التفسيرات البسيطة والصبيانية غالبا التي خدعنا بها في اكثر الاحيان حشرية الاولاد . فعندما نخرج من مناقشات مجردة حيث تتأخر في معظم الاحيان نظرياتنا الاخلاقية ، هلا نحس بعدم امكانية فهم اسباب العائلة والزواج وحق الملكية ... اما بشكلها المعاصر واما بأشكالها الجديدة التي تدعى هذه المقومات لإخذها بصرف النظر عن المحيط الاجتماعي التي تكاد دراسته ان تبدأ ؟ ... وتنضوي على هذه النقطة جميع المدارس تحت الراية نفسها . وانا بعيد عن تجاهل رغبات الوعي الاجتماعي والتي لا نستطيع جميعنا طالما نحن موجودون ان نشبعها بشكل معاصر وعلى الاقل بطريقة واقعية . والمنهج الذي اتبعه بالنسبة لهذه النقط لا يضعني في حالة من النقص الا اذا كان يعتبر التعامي عن مصاعب المشكلة افضل . واعتقد حتى بأنه المنهج الوحيد الذي يسمح بحل المشكلة تدريجيا (علم الاجتماع والفلسفة من الصفحة ١٠٧ ـ الى الصفحة ١١٠) .

المجتمع الذي يلهم المثل

فاذا كان الانسان يدرك المثل ، واذا كان لا يمكنه حتى ان يتعامى عنها ويرتبط بها فهذا يعني انه كائن اجتماعي . فان المجتمع هو الذي يدفعه ويلزمه بالتعالي على نفسه ويعطيه الوسائل لذلك . وهكذا يعي المجتمع نفسه ، ويسلخ الفرد عن نفسه ويجرفه في دائرة الحياة العليا . فلا يمكن للمجتمع ان يقوم دون خلق مثل . وهذه المثل هي ببساطة الافكار التي يمكن بها وصف واختصار الحياة الاجتماعية كما هي في أعلى مستويات تطورها . فنحن نحط من قدر المجتمع عندما لا ننظر اليه الا كجسم مؤهل لبعض الوظائف الحيوية . ففي هذا الجسم تحيا روح هي مجموعة المثل الجماعية . لكن هذه المثل ليست مجردة وليست تصورات ذهنية باردة فاقدة لأي فعالية بل هي محركة بشكل اساسي لان وراءها قوى حقيقية وفاعلة هي القوى الجماعية أي القوى الطبيعية بالتالي بالرغم من كل اخلاقية والتي تشابه كل القوى المحركة في باقي العالم . والمثال نفسه هو قوة من هذا النوع ، ويمكن ان نخضعه للعلم . وهكذا نرى كيف يحدث ان يتجسد المثال في الواقع ، فهو يأتي منه ويتجاوزه ، والعناصر التي تركبه مستعارة من الواقع لكنها مركبة بطريقة جديدة . وتؤدي جدة التركيب الى جدة النتيجة . واذا ما ترك الانسان لنفسه فلن يستطيع ابدا ان يستخرج من نفسه المواد الضرورية لبناء كهذا . فأنى للانسان اذا ما ترك لقواه وحدها من فكرة او

قدرة تجاوز نفسه ؟ فقد يمكن ان تسمح التجربة الشخصية للفرد بأن يميز غايات آتية ومرغوب فيها عن اخرى تحققت سابقا . لكن المثال ليس شيئا مفقودا نرغبه وليس مستقبلا بسيطا نتطلع اليه اذ له شكله وحقيقته ، وندركه محلقا وغير ذي هوية ومتعاليا عن الارادات الخاصة التي يحركها . فاذا ما كان نتاجا للعقل الفردي ، من اين يمكن ان يأتيه فقدان الهوية ؟ هل علينا ان نستدعي فقدان الهوية عند العقل البشري ؟ لكن هذا يعني تأخير المشكلة وليس حلها . لان فقدان الهوية ليس بحد ذاته سوى حدث يكاد يختلف عن الاول ويجب النظر اليه . واذا ما كانت العقول تتحد الى هذه الدرجة ، الا يعني انها تأتي من منبع واحد وانها تشارك في عقل مشترك ؟...

وهكذا لتفسير الاحكام المبنية على القسم ليس من الضروري اعادتها الى احكام مبنية على الواقع بمحو فكرة القيمة ، ولا اعادتها الى اي استعداد يدخل الانسان في علاقة مع عالم سام . فالقيمة تأتي من علاقة الاشياء مع الجوانب المختلفة للمثال ، لكن المثال ليس هروبا نحو مجهول غامض ، فهو في الطبيعة ومن الطبيعة ، وتمسكه الفكرة المتبصرة كما تمسك بقية العالم الفيزيائي او الاخلاقي . ومن المؤكد انه لا يمكنها ان تستنفذه ابدا كما انها لا تستطيع ان تستنفد اي حقيقة ، لكن يمكن ان تنكب عليه بأمل الامساك به تدريجيا بدون أن يكون هناك امكان لاملاء أي حد مسبق لهذا التقدم اللامحدود . ومن

هذه الزاوية نحن قادرون بشكل افضل على فهم كيف ان قيمة الاشياء يمكنها ان تكون مستقلة عن طبيعتها . ولا يمكن للمثل الجماعية ان تقوم وتعي نفسها الا بشرط ان تتثبت على اشياء يمكن للجميع ان يروها ويفهموها وان تكون ماثلة في كل العقول كرسوم مصورة ، وكصفات من جميع الاشكال او صيغ مكتوبة او محكية ، او كائنات حية او جامدة . ولا شك انه قد يحدث ان تشتاق هذه الاشياء نوعا ما في بعض خصائصها للمثال وتستدعيه بشكل طبيعي . وعندئذ قد تبدو خصائص الشيء السبب المولد للقيمة وان كان ذلك خاطئا . لكن يمكن للمثال ايضا ان يتجسد في شيء معين فيحط حيث يشاء. ويمكن لكل انواع الظروف الممكنة ان تحدد الطريقة التي تتثبت فيها . لكن هذا الشيء مهما كان عاميا يخرج عن مثلائه . وهكذا نرى كيف تحاط قطعة من القماش بهالة من القداسة ، وكيف تصبح قطعة دقيقة من الورق شيئا ثمينا جدا . ويمكن ان يكون كائنان مختلفين جدا وغير متساويين في عدة ابعاد : فاذا ما كانا يجسدان مثالا واحدا ، يبدوان متعادلين نظرا لان المثال الذي يرمزان اليه يبدو عندئذ ما هو اساسي فيهما ويبعد الى مستوى ثان جميع جوانبها التي تفرقهما عن بعضهما . وهكذا يحوّل الفكر الجماعي كل ما يلمسه ، فهو يمزج المجالات ويخلط المتضادات ويقلب ما يمكن اعتباره الترتيب الطبيعي للكائنات ويساوي الاختلافات ويميز المتشابهات ويستبدل باختصار العالم المحسوس بعالم آخر مختلف تماما ليس شيئا آخر عن الظل الذي تلقيه المثل التي

يبنيها هذا الفكر (علم الاجتماع والفلسفة من الصفحة ١٣٥ ـ الى الصفحة ١٣٨) .

التصنيف الاجتماعي والتصنيف الذهني

فليس المجتمع ابدا هذا الكائن المنافي للمنطق او الخارج عنه ولا هذا الكائن غير المتماسك والغريب الذي يطيب للبعض في أغلب الاحيان ان يروه ، وعلى العكس تماما فان الوعي الجماعي هو الشكل الاعلى للحياة النفسية لانه وعي الوعي . ففي موقعه الخارج والاعلى عن الامكانيات الفردية والمحلية يرى الاشياء من جانبها الاساسي والمستمر الذي يثبته في افكار يمكن تناقلها . ففي الوقت الذي ينظر فيه الى العلاء ينظر الى البعيد ويعتنق في كل لحظة الحقيقة المعروفة ، ولاجل هذا يمكنه ان يعطي العقل اطرا تنطبق على كل الكائنات وتسمح في التفكير بها . وهو لا يخلق هذه الاطر بشكل اصطناعي بل يجدها في نفسه ويعيها فقط . وتترجم هذه الاطر وسائل العيش التي تصادف في جميع درجات الواقع ولكنها لا تظهر بوضوح كامل الا في القمة نظرا لان التعقيد البالغ الحاصل في الحياة النفسية يتطلب بالضرورة تطورا كبيرا للوعي . واعطاء الفكر المنطقي منشأ اجتماعيا لا يعني اذا خفضه والحط من قيمته واختزاله بنسق تركيبات اصطناعية بل بالعكس اعادته لسبب يفرضه بشكل طبيعي . ولا يعني هذا بالتاكيد انه يمكن للافكار الموضوعة بهذه الطريقة ان

تتناسب بشكل مباشر مع غاياتها . واذا ما كان المجتمع شيئا عالميا بالنسبة للفرد فهو لا يتأخر عن كونه هو نفسه فردا له شكله الشخصي وطبعه . فهو فرد خاص ويخصص بالتالي ما يفكر به . وتتضمن التصورات الجماعية اذاً هي ايضا عناصر ذاتية ومن الضروري ان تتنقى تدريجيا لتصبح أقرب الى الاشياء . ولكن مهما كانت عامية في الاصل فقد يبقى انها اعطت بذار ذهنية جديدة لم يكن الفرد ليرتفع اليها بقواه وحدها . ومنذ ذلك الوقت فتحت الطريق للفكر الثابت المنظم غير الملتزم بهوية ، الذي لم يكن امامه فيما بعد سوى تطوير طبيعته .

وتبدو الاسباب التي حددت هذا التطور غير متميزة بشكل نوعي عن التي أعطت البذار الاساسي . واذا ما كان الفكر المنطقي يميل الى التخلص اكثر فأكثر من العناصر الذاتية والشخصية التي يحملها اصلا ، فليس ذلك بسبب تدخل عوامل خارجة عن النطاق الاجتماعي ، بل ذلك لان حياة اجتماعية من نوع جديد قد تطورت شيئا فشيئا . والمقصود هذه الحياة الدولية التي أدت الى عالمية المعتقدات الدينية . وبقدر ما تنتشر يتوشح الافق الجماعي ، ويتوقف المجتمع عن الظهور ككل بالدرجة الاولى لكيما يصبح جزءا من كل أوسع ذي حدود لا متناهية وقابلة للامتداد الى اللانهاية . ولا تستطيع بالتالي الاشياء ان تبقى في الاطر الاجتماعية التي كانت مصنفة فيها من البدء ، وتتطلب تنظيما وفقا لمبادىء خاصة بها وهكذا يتفارق التنظيم المنطقي عن التنظيم الاجتماعي

ويصبح ذا حكم ذاتي . وهكذا نرى على ما يبدو كيف ان الرابط الذي كان يشد اولا الفكر الى الفرديات الجماعية المحددة ينحل شيئا فشيئا ، وكيف يصبح الفكر بالتالي دائما بدون هوية وعالميا . فالفكر البشري خصوصا وبالحقيقة ليس معطية بدائية بل هو نتاج التاريخ وهو حد مثالي نقترب منه دائما اكثر ولكن لن نتوصل ابدا الى البلوغ اليه وفقا لكل منطق .

وهكذا لا وجود لتضاد قبل به في أغلب الاحيان بين العلم من جهة والدين من جهة اخرى اذ ان هذين الشكلين للنشاط البشري المختلفين يصدران في الحقيقة عن المصدر الوحيد نفسه . وهذا ما فهمه جيدا كانط عندما رأى في العقل النظري والعقل التطبيقي جانبين مختلفين للطاقة ذاتها . وما يشكل وحدتهما برأيه هو ان الاثنين متجهان نحو العالمية . والتفكير العقلاني هو التفكير وفقا لشرائع تفرض نفسها على كل الكائنات العالمية المفكرة ، والعمل بأخلاقية هو التصرف وفقا لحقائق يمكن ان تشمل الارادات العالمية بدون تناقض . وبتعبير آخر ، ان العلم والاخلاق يفرضان ان يكون الفرد قادرا ان يرتفع عن وجهة نظره الخاصة ويعيش عيشة بدون هوية . وليس من شك ان هذا طابع مشترك لكل الاشكال العليا للفكر والفعل . ولكن ما لا يشرحه كانط هو من اين ياتي هذا النوع من التضاد الذي يحققه الانسان . لماذا هو ملزم ان يقهر نفسه ليتجاوز طبيعته الفردية ، وبالعكس لماذا تسقط الشريعة الفاقدة للهوية عندما تتجسد في الافراد ؟ هل

هذا يعني وجود عالمين متناقضين نشترك فيهما على حد سواء : عالم المادة والحواس من جهة وعالم العقل المجرد وبدون هوية من جهة اخرى ؟ لكن هذا ، هو تكرار للسؤال نفسه بتعابير شبه مختلفة . لان المقصود نعرف بدقة ما يلزمنا بنوعين من الوجود متنافسين . لماذا لا يبقى هذا العالمان اللذان يبدو انهما يتناقضان خارجين عن بعضهما وما يجبرهما على التداخل المستمر بالرغم من تناقضهما ؟ والتفسير الوحيد المعطى لهذه الضرورة هو فرضية السقوط مع جميع الصعوبات التي تفرضها والتي من غير المفيد ان نذكرها هنا . وبالعكس كل سر ينكشف في اللحظة التي نعترف فيها ان العقل بدون هوية ليس سوى اسم آخر معطى للفكر الجماعي . لان هذا الفكر ليس ممكنا الا بتجميع الافراد ، فهو يفرض وجودهم والعكس بالعكس ، لانه لا يمكنهم الاستمرار الا عندما يتجمعون . وان سيطرة الغايات والحقائق الفاقدة للهوية لا يمكن ان تتحقق الا بتقاطع الارادات والاحساسات الخاصة وحتى الاسباب التي تتقاطع من اجلها وبكلمة واحدة يمكن القول ان لدينا فكر بدون هوية لانه لدينا فكر اجتماعي ، وبما ان الحياة الاجتماعية تتضمن في الوقت نفسه تصورات وممارسات فان هذا الفقدان للهوية يشمل بشكل طبيعي الافكار والافعال .

وربما يندهش البعض اذا ما راونا نعيد للمجتمع الاشكال الاكثر ارتفاعا في الذهنية البشرية . ويبدو السبب متواضعا نظرا للقيمة التي نعطيها للنتيجة . فبين عالم

الحواس والشهوات من جهة وعالم العقل والاخلاق مـن جهة اخرى مسافة كبيرة الى حد يبدو فيه انه من غير الممكن اضافة احدهما الى الآخر بدون عمل خلاق . لكن اعطاء المجتمع هذا الدور المهم في تكوين طبيعتنا لا يعني نكران هذا الخلق ؛ لان المجتمع مجهز بقدرة خلاقة لا تساويها قدرة اي كائن منظور . والحق ان كل خلق هو نتاج توافق الا اذا كان عملية روحية تخـرج عـن نطاق العلم والذكاء . ولكـن اذا كانت توافق التصورات الخاصة الحاصل في كل وعي فردي هو بحد ذاته منتج للاشياء الجديدة ، فكم هو فعال هذا التوافق في الوعي الكامل الذي تشكله المجتمعات ! ... فان المجتمع هو الشبكة القديرة للقوى الفيزيائية والاخلاقية التي نشهدها في الطبيعة. ولا نجد في أي مكان غنى يضاهي غنى هذه المواد المختلفة في هذه الدرجة من الكثافة . وليس مذهلا اذاً ان تلد عنها حياة سامية تفعل في العناصر التي تأتي هي بينها فترفعها الى شكل أعلى من الوجود وتحوّل تركيبها (الاشكال البدائية للحياة الدينية من الصفحة ٦٣٣ ـ الى الصفحة ٦٣٧) .

فهرس

الموضوع	صفحة
سيرة حياته	٥
فلسفتـــه	١٩
نحو تحديد لعلم الاجتماع	٣٩
نحو علم اجتماع روحاني	٤٦
نحو علم اجتماع للمعرفـــة	٥٢
دوركيم اليـــوم	٥٧
مقتطفـــات	
فكرة عامة عن اللاشرعية	٦٥
الاقتصاد واللاشرعية	٧٩
لأجل انصهار الانسان في المجتمع	٨٦
حقل علم الاجتمـــاع	٩٣
طبيعة الوقائع الاجتماعية	٩٧
منهج علم الاجتمـــاع	١٠٢
سلطة الجماعة الاخلاقية	١١٥
المجتمع الذي يلهم المثـــل	١١٨
التصنيف الاجتماعي والتصنيف الذهني	١٢١

المؤسسة العربيــــة للدراسات والنشر

صدر حديثا

في سلسلة اعـلام الفكـر العالمي

- فرانز فانون
- راسـل
- آلبير كامو
- ماركوز
- غيفارا
- هيدجر
- ماركس
- فرويد
- نيتشه
- انجلز
- ديكارت
- هيجل
- سارتر
- اندريه مالرو
- كافكا
- بوشكين
- بريخت

- بيكيت
- اراغون
- متزيني
- ميكيافيللي
- كانط
- هوغو
- غوتـه
- دستويفسكي
- لوركا
- لوكاش
- غوركي
- فيبـر
- روزا لكسمبورغ
- جويس
- داروين
- تورغنيف
- طاغور
- ماياكوفسكي

- اندريه جيد
- فوكنـر
- غوغول
- اورويل
- برودون
- بودلير
- اناتول فرانس
- رامبـو
- اوسكار وايلد
- شتاينبك
- برنارد شو
- غرامشي
- اودن
- توماس مان
- ادغار آلان بو
- رينان
- سبينوزا
- دوركيم
- فلوبير
- فورييه
- بيرون

المؤسســة العـربيـة للدراسـات والـنشــر
بنـايـة صمدي وصـالحـة - ص.ب: ١١/٥٤٦٠
بنايـة بـرج شهـاب - تـلة الخياط - ص.ب: ١٩٥١١٩
بـرقيـاً: موكيـالي - بـيروت

الثمن

او ما يعادلها